علم الاجتماع الديني

الإشكالات والسياقات

د. سابينو أكوافيفا
د. إنزو باتشي



ترجمة: د. عز الدين عناية

نبذة عن المؤلفين:

سابينو أكوافيفا:

من مواليد 1929م ببادوفا. يعدّ من الرّعيل المؤسّس لمدرسة علم الاجتماع في إيطاليا. ألّف ما يزيد على الأربعين كتاباً، بعضها بالاشتراك مع كتّاب آخرين. أشهر أعماله في مجال الدراسات العلمية للدين «أفول المقدّس في المجتمعات الصناعية» 1961، تُرجِم إلى عدّة لغات. كما كتب الرواية أيضاً، أشهر أعماله «فتاة الغيتو» 1998، التي فازت بعدّة جوائز.

إنزو باتشي:

أستاذ علم الاجتماع بجامعة بادوفا بإيطاليا ورئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع الديني. نشر العديد من الأعمال منها: «النّحَل» بدار مولينو 1997، و«الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج» بدار كاروتشي 2004.

علم الاجتماع الديني

الإشكالات والسياقات

سابينو أكْوافيفا و إنْزو باتشي

ترجمة: د. عزالدين عناية

الطبعة الأولى 1432هـ 2011م

علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات
سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي

BL60 .A2612 2011
Acquaviva, Sabino.
علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات / سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي؛ ترجمة عز الدين عناية - أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
ص194، 24x17سم :
تدمك: 978-9948-01-559-8
ترجمة كتاب: Sociologia delle religioni
1 - الاجتماع الديني، علم.
أ- Pace, Enzo. ب-عناية، عز الدين.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإيطالي:
Sabino Acquaviva ed Enzo Pace
Sociologia delle religioni

www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+

www.ipocan.it
Via Alberto Caroncini, 19 - 00197 Roma (Italia) - Tel +39-06-8084106 + 39-06-8080710
Fax +39-06-8079395 - e-mail: ipocan@ipocan.it

علم الاجتماع الديني
الإشكالات والسياقات

المحتويات

تمهيد

يسود في مجال دراسة الدين -في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة- تفريط هائل في الأدوات المعرفية والعلمية المتّصلة بتتبّع الظواهر الدينية. وتكاد الأعمال المؤلَّفة أو المترجَمة في علم الاجتماع الديني لا تتجاوز عدد أصابع اليد، ناهيك عما في مجالات أخرى قريبة، مثل «الإناسة الدينية»، التي يبدو الانشغال بها منعدماً معرفيّاً وأكاديميّاً.

ورغم انتشار أقسام علم الاجتماع، خلال العقود الأخيرة، في جلّ جامعات البلدان العربية، فإنها ما زالت تشكو بعض النقائص اللافتة، والمتلخصة أساساً في عدم قدرة علم الاجتماع المستورَد على الإحاطة بإشكاليات الاجتماع العربي، والدين إحداها، إذ ثمة اغتراب للمعرفة عن واقعها، وهو عجز ناتج عن مناهج تدريس تعوّل على استعراض النظريات والمناهج السوسيولوجية الغربية، تعريفياً وأحياناً بافتتان، يفتقد لتعريبها الوظيفي، ونقصد به جعل تلك الأدوات المعرفية في خدمة الواقع الديني العربي لفهم مضامينه وتحولاته وتحدياته.

ولذلك فغالباً ما كانت نقولات «الكونْتية» و«الدوركهايمية» و«الفيبرية»، والمدرسة الجدلية، ومدرسة جورج لوبرا ومثيلاتها، عروضاً تاريخية باهتة لا أدوات معرفية مرشِدة ورشيدة. خصوصاً وقد طالت تلك المدارس مراجعات عميقة وتسربّت الشكوك في مدى إلمامها بحقبة عودة المقدّس وما تطفح به من مفارقات عجيبة.

ونشهد في التاريخ الراهن تطور نظريات مستجدّة في علم الاجتماع الديني، خصوصاً في الفضاء الأمريكي، في مجالات ما يعرف بـ«السوق الدينية»، وبتفرّعاته المتنوّعة، من «نظريات العرض والطلب» إلى نظريات «الاحتكار الديني» التي تطوّرت بالخصوص مع دارن أ. شركات وكريستوفر.ج. إلّيسيون، وشكّكت في عديد القناعات التي طالما سادت في التعامل مع الظواهر الدينية والأحكام الصادرة بشأنها، مثال أن العصور الوسطى كانت أكثر تديّناً من العصور الحديثة، وأنّ الإنسان يسير نحو اللاتديّن، وأنّ الحرية الدينية متاحة في أوروبا.

فهذا الكتاب المترجَم، هو بالأساس كتاب تعليمي، ينأى عن السجال الإيديولوجي المتوتّر

في إصدار المواقف بشأن الدين، ويتطلّع إلى ترسيخ المعالجة العلمية الهادئة للظواهر المتصلة به. وليس غرضه الاكتفاء باستعراض النظريات الكلاسيكية، أو التعريف بالرواد في مجال علم الاجتماع الديني، بل يسعى أساساً إلى الإمساك بخلاصة المقاربات السوسيولوجية، ووضعها على محك المواجهة مع الظواهر الدينية، واختبار مدى قدراتها على الإحاطة بها من عدمه، وهو ليس انتصاراً أو دحضاً لعديد الإشكاليات المطروحة، كالعلمنة، والدين وممارسات العنف المقدس، والدين وإثارة الصراعات، والدين والتغيير الاجتماعي، وغيرها من المسائل، بل يأخذ بيد الباحث والدارس ليدلّه على مسالك الإحاطة بتلك الوقائع.

وهو ما يحتاجه الباحث الاجتماعي العربي اليوم. إذ ثمة تدين شعبي واسع في الواقع، مؤثر وفاعل وحاسم، في عديد الخيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لكنه خارج المتابعة والفهم والإحصاء.

فما معنى أن تبقى ظاهرة مثل ظاهرة «الإسلام السياسي» خارج تناول علم الاجتماع العربي؟ وما معنى أن تبقى المسيحية العربية إشكالية طائفية داخلية ولا يرصدها علم الاجتماع في الجامعات العربية؟ وما معنى أن تغيب الدراسات العربية عن الوجه الديني الخفي للغرب، والعربي يلهج بذكره وحضوره وتأثيره، صبَاحَ مساء؟.

ثمة تباعد بين مجالين في الوسط الأكاديمي العربي، رغم اشتراك وتداخل عديد الحقول بينهما، فغالباً ما انفصلت الدراسة في «كلّية الشريعة» عن الدراسة في قسم علم الاجتماع، ولا نقول تميزت، فذلك عائد لطبيعة اختلاف منهجي المقاربتين، الأمر الذي أفرز بالنهاية خرّيج دراسات إسلامية بعيداً عن المتابعة الخارجية للظاهرة الدينية، ويفتقر إلى أبسط الأدوات العلمية في الشأن، وبالمقابل أفرز باحثين اجتماعيين يفتقرون إلى خبرة التعامل مع المادة الخام، المادة الأولى في مجال الدين، وربما طغت دراساتهم الخارجية على الداخلية منها، التي تفتقد إلى الحميمية مع التجربة الدينية.

ويبدو تطوّر علم الاجتماع الديني في الثقافة العربية رهين هذا التقارب، وربما يستدعي السياق التذكير بأن ابن خلدون قد احتضنته الزيتونة.

المترجم

أولاً: توطئة

يعني الحديث عن علم الاجتماع الديني اليوم قلبَ منهج النقاش التقليدي الذي ساد سلفاً. فقد كان الانطلاق من تحليل منهجي لنظريات كبار المفكّرين وأبحاثهم بما توصّلوا إليه من نتائج، بغرض معالجة مواضيع منفصلة، كلّ على حدة، مثل: المؤسّسة الدينية، والممارسة الدينية، وعلاقة الدين بالمجتمع، والصلة بين الكون القدسي والتديّن، وهكذا دواليك. بيد أنه يبدو اليوم متاحاً، أو بالأحرى من الأجدى، السعي لتفهّم التحوّلات العميقة التي تتجلّى أمام أعيننا في ما يتعلّق بالدين وبتنظيم الحياة الدينية. عموماً، يساعد تحليل التحوّل على الغوص في عديد المواضيع، حتى التقليديّة منها. وبكلمة جامعة، فضلاً عن معالجة دراسة التعبيرات الاجتماعية للأديان التاريخية، انطلاقاً من النظريات التي سادت سابقاً، بات من المحبَّذ تشكيل أُطر نظرية لدراسة ما يجري داخل المجتمع نفسه.

ربما ما زلنا في مستهلّ الطريق، عند مطلع تحوّل جديد، وبالتالي سينجرّ عن ذلك تغيّر جذري في نمط تحليلنا للمسألة. فكما كتب بنيامين كونستان « ليس التقدّم الفعلي في السير قدماً مع الزمن، بل في تداخله هناك، حيث يصير الجديد مدرَكاً مع انبلاج الصبح». بشكل مَا، نحن في لحظة انبلاج عهدٍ جديد، لأنه بدأ يتجلّى أمام أعيننا هذا الشكل الطريف من التديّن، ففي الجديد نجد أيضاً مفتاح قراءة المسألة في عمقها.

من خلال ملاحظة أوّلية، يتجلّى مما يجري، أن الشيء الوحيد الثابت في الدين هو التجربة الدينية. يتعلّق الأمر بمن يعيش تلك التجربة، وبشيء غير قابل للحصر لدينا، «إنه الاختلاف التام، في حدود المغايرة الأنطولوجية»[1].

كما بيّنت بعض الأبحاث المعمّقة، كالتي أجراها جرجنسوهن[2]، ودراسات فرغوت، أن جوهر الدين «ليس معرفةً وليس فعلاً، بل هو شعور، هو جوهر متفرّد بدون تحديد»[3].

(1) S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961, p. 56.

(2) K. Girgensohn, *Der Seelische Aufbau der Religiosen Erlebnis*, Guetersloh, Bertelsmann 1930, p. 492.

(3) A. Vergote, *Psicologia religiosa*, Boria, Roma 1979, p. 72.

يذهب جرجنسوهن إلى حدّ أن الأمر يتعلّق بـ«حالة شعورية مغايرة». عموماً يقبع الدين «في العقدة الحيوية للأنا، فهو أساسي في أي تمييز بين المَلَكات»[1].

لكن الأمر ينبني على فرضيّة، برهنت على جدواها العمليةِ الأبحاثُ الجديدة، كما عرضها وليام جايمس على الأقلّ[2]. وكلّ هذا لا يعني من منظور نفسي اجتماعي (لأن من هذه الزاوية، وتحت أي شكل، أملى علينا معالجة المسألة)، أن الدين هو واقعة غير قابلة للتبدّل. فعلاً هذه الخاصيات المميزة، هي التي تدفع بالأفراد لاستكشاف الخارج، وتسوق كذلك نحو تأمّل باطني نفسي، يفضي إلى تطوّر متواصل. تطوّرٌ يتولّد طبيعياً بموجب التفاعل بين هذه التجربة الداخلية والواقع الخارجي.

لا نستطيع التغافل عن كون التجربة الدينية، كما تعمّقتُ في شرح ذلك في مؤلّفي الصادر منذ فترة[3]، هي نشاط لآليات تصعيد الحاجات التي لم تشبع.

وبالتالي ثمة في هذا المجال أربعة مفاهيم جوهرية ينبغي أن تحضر كمنطلقات[4]:

في مستوى أوّل، إنّ الدين له جذور نفسية عميقة، بصفته تعبير عن تدابير يضعها الفرد قيد التنفيذ، أمام حاجاته المنقوصة، بما يخلقه غياب إشباعها من حرج لديه، وأمام الحدود الموضوعية للوجود.

وفي مستوى ثان، تأثُّر الدين، على الأقلّ في جانب منه، بالمحيط الاجتماعي والثقافي، وبالإطار المؤسّساتي، وبالكون القدسي الذي يتجذّر فيه، علما أن المعطى الأخير يضفي خصوصية على التجربة.

في مستوى ثالث، كون المسألة تتعلّق بعملية إشباع متعالية لبعض الحاجات، وسموّ نفسي بالأهداف الحيوية لوجودنا، تنحو التجربة الدينية، على الأقل تلك المعتبرة، إلى التخفيف من حدّة الضيق، وتنتهي على ما يبدو، لتصير مخزون الشخصيات الأقلّ اضطراباً، ضمن ما هو معتاد.

(1) *Ibid*, p. 73.

(2) W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano 1945, p. 5.

(3) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.

(4) *Ibid*.

في مستوى رابع، وبالنهاية، يولِّد إشباع الحاجات أو غيابه جملةً من الاستراتيجيات النفسية من بينها، في مجال الإشباعات المتعالية، نجد الإشباع الديني.

تواجدُ هذه الاستراتيجيات، وكما سنرى لاحقاً، مثبت بالعلاقات المبرهَن عليها بين التجارب الدينية والقلق، وبين التجربة الدينية وما يحيط بالموت من معنى ومهابة ورهبة، وبين التجربة الدينية والقدرة والإمكانية لمنح معنى للعالم المحيط بنا ولحياتنا. بل وتبيّن الطقوس الألفية وعديد النِّحل أيضاً جدوى فرضيتنا، على الأقل حين تشكّل مأمناً من أوضاع ضيق أو دفعاً لحالات محرجة من التهميش النفسي والاجتماعي.

لكن، الدين إن كان بالأساس تجربة، وقع السموّ بها عبر آليات سبق أن تحدّثتُ عنها، كيف يتمّ كل ذلك؟

يحدث ذلك لأنّ نظام الاحتياجات، الذي قلت، من أصل غريزي، ينبني ضمن ضرْب من الأخلاق الطبيعية.

وعموماً، تتحوّل الحاجات إلى قيم، تكتسي غشاء ثقافياً تضمن التآزر داخل المجتمع.

هذه الأخلاق الطبيعية المنسابة في الإطار الثقافي، يمكن أن تتوفّر لها أدوار مختلفة، فتعمل لكبت الجنس أو توجيهه أو كذلك لرفض الجسد. يمكن أن يُرفَق هذا الرفض برهبة أو بإحساس بالعار من ارتكاب الخطيئة. وتتولّد، من هنا بالضبط، آلية التصعيد التي تضمن للتجربة الدينية عمقها وانتشارها، بين من بمقدورهم استغلال القمع والتسامي لغرض ديني. وتتواجه هذه القدرة على التسامي، حين تبلغ مستوى من التطوّر، مع «حاجة لحياة لا ينازعها الموت، ومع عافية لا ينغّصها المرض، ومع نوع من الخير لا يفنى، يعلو فوق خيرات الطبيعة»[1].

وإجمالا نجد لدى الإنسان، فضلاً عن كافة الحاجات، ميلاً طبيعياً للخلود. بعبارة موجزة ثمة تطلّع ملحّ للخلود البيولوجي، غير قابل للتواري، مقصده الحفاظ على النوع البشري. لكنّ هذه الحالة يرافقها الخوف والقلق من الموت، والمصير[2]. يدفع القلق والخوف للبحث

(1) W. James, *Ibid*, p. 122.

(2) H. Feifel, *The Meaning of Death*, Mc Graw-Hill, New York 1959.

M. Minton, B. Spilka, *Perspectives of Death in Relation to Powerlessness and Forms of Personal Religion*, in «Omega», 7, 1976, pp. 1123.

عن سبل بغرض الحفاظ على الحياة البشرية. تبدو هذه الروابط النفسية والاجتماعية المعقَّدة علنية اليوم، أمام الأزمة التي يشهدها الدين وأمام تحوّلاته. لأن التجربة الدينية، في جانب منها، باتت خالية من السند التقليدي الديني، داخل الكنائس وخارجها، مما يجعلها أيسر من حيث التحليل. فكما قلت سلفاً، صارت قدرات التحليل والمعرفة لدينا أكثر غنى جرّاء ما حصل.

وبالعودة إلى سياق العرض، أودّ أن أشير إلى أن تطوّراً مهماً انطلق، بات يدرك فيه الإنسان أن معركته من أجل الخلود هي معركة خاسرة منذ البدء. من هنا تولّدت استراتيجيات نفسية ذات طابع ديني تهدف إلى إضفاء ضمانات في الوجود البشري. (انظر الجدول رقم: 1)

الجدول رقم: 1
الترابط بين سياقات الموت وأنماط التدين الذاتي

سلم سياقات الموت	ملتزم	منساق	جوهري	عرضي
	التدين الذاتي			
الموت بمثابة:				
1. عزلة وعذاب	−0.8	13	−26**	36**
2. مكافأة بعد الممات	35**	20**	37**	07
3. لا مبالاة	−09	18*	−25**	39**
4. مجهول	−24**	12	−18*	21**
5. هجران ورفض	−11	14	−13	31**
6. إقدام	20*	14	12	10−
7. فشل	−18*	17*	23**	49**
8. نهاية طبيعية	04	19*	−13	29**

المفتاح: *ب < 05، **ب < 01.

المصدر: سبيلكا وآخرون، 1977، ص: 169–178.

يبدو جليّاً ترافق التديّن الداخلي العميق برهبة أقلّ من الموت، فعموماً يقلّص التديّن بشكل واضح من حدّة القلق وخصوصاً قلق الخوف من الموت. وبالتالي من الطبيعي، جرّاء طبيعة تشكّل الأكوان القدسية لهذه الأصول، فلا شيء ينزع عن الإشكاليات الفلسفية واللاهوتية عمقها، حتى في مجتمعات مغايرة، فيها علاقة التداخل بين الخوف من الموت وقمع اللذة والتجربة الدينية، ترتبط بشكل مغاير من حيث النوع والكم والعمق.

لكن كما أشرت، يرتبط سياق التسامي باللذّة الجنسية أيضاً. فحين يتمّ كبت غريزة الجنس يجري توجيهها في قناة محبة الله. في حين لما يكون ربط العلاقات الجنسية بين الأفراد أكثر تحرّراً، فإن آلية التسامي، كما رأينا، يعتريها الوهن ويتوجّه الحب بعنفوان أقلّ باتجاه التجربة الدينية. وهو ما يجري في المجتمعات الحالية، على الأقلّ في الدول الصناعية. وتختلف الحالة في المجتمعات التي تكون فيها اللذّة محاصَرة، وتكون فيها الحياة العاطفية مبرمجةً ضمن دورة الوجود. ومن اليسير، في تلك الحالة، الوصول إلى تسام ديني في تجربة الزيجة وفي تجربة المحبّة بينهما، وحتى في ما لا يمتّ للجنس بصلة.

في مجتمعاتنا، يدفع النأي بعيداً عن دائرة احتمال أن يتنكّبنا الموت في مجمل مراحل حياتنا، فضلاً عن إطلاق العنان للّذة، وبدون شك، باتجاه علمنة المجتمع وباتجاه خروج الدين من البنى المؤسساتية، وربما نحو شكل من أشكال ضعف حضور الدين والتجربة الدينية عموماً. وبالتالي نحو شكل من أشكال أفول المقدّس والدين[1].

وخلاصة القول، تترافق العلمنة وتواري المقدس، سواء في ضرْب مغاير من التديّن أو كذلك في موقف مغاير من اللذّة الجنسيّة ومن الموت. لكن هذا التغاير يقبع خلفه تاريخ طويل، منذ انطلاق التحوّلات التي خلّفت إحساساً بأن الله قد دخل مرحلة الأفول. وبتدرّج من قرن إلى آخر، وبتغير المجتمعات كذلك، حيث بدأ التصنيع يأخذ مكانه حتى الانتهاء إلى

---

(1) S. Acquaviva, *Neopaganesimo e società industriale*, in «Il Mulino», 97, 1960, pp. 273-345.

ID., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*.

ID., *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

ID., *Eros, morte ed esperienza religiosa nell'Italia nord orientale. Risultati provvisori*, Università di Padova, Padova 1991(policopiato).

S. Acquaviva, R. Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

تفجّر الثورة الصناعية، فتشكّلت تجمّعات بأحجام غير معهودة، غزا فيها العلم والتقنية كافة مسام مجالات الثقافة، فحصل ابتعاد الناس عن الممارسة الدينية.

بعضهم تحدّث، بشكل فجّ، عن منفى الرب، وبشكل أدقّ عن منفى الإله المسيحي. كان ذلك الإقصاء دراميأ خلال القرن الأخير، لكن حريّ الانتباه أن تلك الظاهرة تتعلّق بالأساس بالممارسة الدينية.

وكانت ممارسة الشعائر في مجتمعات القرن الثامن عشر، تتجاوز 99 بالمئة، وبعد نصف قرن من ذلك التاريخ، بلغت في إيطاليا مثلاً، 70 في المئة. وإن كانت خلال 1956 نسبة من يتردّدون بانتظام على القدّاس 69 بالمئة من الإيطاليين، فإن تلك النسبة انحدرت إلى 33.5 بالمئة مع سنة 1985. بالتوازي مع تقلّص الممارسات الطقسية تراجع الالتزام بالأخلاق التقليدية أيضاً، حيث شهدنا انعتاقاً من الضوابط الجنسية التي تحدّثت عنها سابقاً. استناداً إلى بعض المجالات المتوافرة التي لدينا عنها أرقام مضبوطة، تعود إلى منتصف القرن السادس عشر، كان عدد المواليد غير الشرعيين يساوي حالة واحدة من جملة 300 حالة. ومع نهاية القرن الثامن عشر، تحوّل إلى حالة من جملة خمس حالات، فتطوّرت الأعداد وبالتالي بمعدل ستين مرّة. بالتتابع تواصل تدهور الحالة، حتى وإن تراجع عدد الأطفال غير الشرعيين لعدة دواع.

عموماً، ومع توالي القرون التي قادت باتجاه حضارتنا السائدة اليوم، شهد حضور الأخلاق التقليدية، والممارسة الدينية والنزوع للرّهبنة، التي تأسست عليها مؤسّسة الكنيسة والحياة الدينية حتى منتهى القرن العشرين، انحداراً. وشهد التديّن والدين، على مدى خمسين سنة على الأقلّ تحوّلاً عميقاً. هذا ما حصل في أوروبا، وخصوصاً في إيطاليا. فلدينا أيضاً، جرى تجاوز الدين السائد شعبياً، المتميز ببقايا ممارسات وثنية، إلى الدين المؤسّساتي، والذي تلاه الدين الشخصي الاستبطاني.

وبالتالي كان الدين التقليدي، في جانب كبير منه، يتميّز بطابع سحري يمتزج فيه العنصر المسيحي بالعنصر الوثني. فغالباً ما تمدّدت المسيحية على ذلك التدين القديم بمثابة القشرة السطحية، وفي بعض الأحيان غاصت باتجاه العمق.

لا أودّ التشديد على قول، إن المجتمع لم يكن متشبّعاً بالقيم المسيحية، ذلك أن مزارات

القدّيسين وطقوسهم، والأعياد الدينية، كانت نشيطة تعبّر بشكل مّا عن تقاليد عريقة، لها مسحة وثنية، فقد كان النظر إلى الدين بشكل عام في ما له صلة بمعاني الوجود. ولكن لئن شهد ذلك النمط من التديّن تدهوراً مع مطلع خمسينيات القرن الماضي، فإن تلك الأزمة زادت حدّةً بما شهده المجتمع الزراعي من تحوّل باتجاه مجتمع صناعي متقدّم.

وفي الأثناء شهد الدين الرسمي تحوّلاً أيضاً، فقد انطلقت هجرات باتجاه كافة البلدان المصنّعة، ونحو إيطاليا أيضاً، وكذلك انطلقت هجرات من مناطق إلى أخرى، ومن الريف نحو المدينة، ودبّت تحوّلات من الزراعة إلى الصناعة والخدماتية، كلّ ذلك غيّر بشكل جذري نمط إضفاء معان على الوجود. ففي إيطاليا، خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، صار النظر إلى الكنيسة بمثابة الوسيلة والضمانة للتديّن، للإيمان الخاص. بشكل عام، من كان متديّناً، وإن كان كاثوليكياً، فقد كان يعيش الدين في الكنيسة وعبرها. هذا عموماً في جلّ الحالات، لأنّ الاستثناءات كذلك لم تكن غائبة. وبالتالي التقى، بشكل عام، هجران الكنيسة مع انحدار التديّن الداخلي.

وخلال تلك السنوات كانت المجتمعات برمّتها، خصوصاً في إيطاليا، تستند إلى شبكة رابطة بين الكنائس المؤسّساتية، تدعمها معتقدات جماعية، وأنماط ثقافية وعرفية، تعود إلى نظم ذات صلة بالشرائح والطبقات. هذا الإطار المغلق، وبشكل مّا الثابت، اِنثلم عبر الزمن، وبأشكال مختلفة، في أغلب البلدان الأوروبية. بالخصوص في إيطاليا، سرّعت عديد الأحداث سياق العلمنة وحدّت من القداسة، وهو ما تضافر مع المعجزة الاقتصادية ومع تحوّلات مجتمع، من شعب يغلب عليه الطابع الاقتصادي الزراعي إلى قوة صناعية خامسة عالمياً.

مع تفجّر تلك الثورة الاقتصادية تغيّر تقريباً كلّ شيء: شكل المحبّة والتواصل في المجتمع، نمط صياغة العلاقات، نمط التعايش، إضفاء معنى أو إلغاؤه على الحياة أو على الموت، اتخاذ موقف سياسي مّا. بشكل عام، ما بين الخمسينيات والثمانينيات، هزّت ثورة ثقافية واجتماعية واقتصادية كبرى بلدنا، حتى وإن اندلعت التغيرات الكبرى بالخصوص خلال العقد الأخير من الفترة المذكورة، أي خلال السنوات التي، بحسب بعض المحلّلين، لم يحصل فيها تغير يذكر، بل على العكس بدأ الحديث عن انحسار. كما بشّر بازوليني بذلك منذ سنوات،

على صفحات صحيفة «الكوريري ديلا سيرا»، كانت تتفاعل تحوّلات عميقة، إناسية أيضاً، مسّت كافة أركان المجتمع.

والدين؟ كيف تغير الدين ضمن هذا الإطار؟

لقد حافظت على بقائها عناصر من التديّن الشعبي القديم، لكنّ الأمر يتعلّق ببقايا، يرجّح ثباتها عبر الزمن، غير أنها ليست قادرة على التأثير الجوهري في تطوّر البلد. في حين هزّ التغيّر الهائل دين الكنيسة ودين الآخرين، الذين بحوزتهم تديّن، لكن لا ينتمون لأية مؤسّسة دينية.

لماذا وكيف حصل تغير في الدين؟ لماذا شهدت الكنيسة الكاثوليكية تحوّلاً أيضاً؟ ولماذا تبدّلت علاقتها بالعالم؟

الأسباب عديدة، أودّ الإشارة إلى سبب بالغ الأهمّية. وجدَت المسيحية نفسها في حوار عميق مع العلم ومع الماركسية. وبالتالي حاولت الكنيسة، على مدى خمسين سنة تقريباً، التكيّف مع المشاكل المطروحة من هذين العالمين الثقافيين. من هنا، كان الالتزام الاجتماعي والسياسي شائعاً وطاغياً. لكن حدث كلّ ذلك، في وقت كان يشهد فيه الدين والتديّن في قلوب الناس حراكاً باتجاه مغاير. عموماً، لنقُل سادت حاجة ماسة للالتزام الاجتماعي غطّت تحوّلاً مختلفاً وعميقاً، في نمط أن يكون الفرد متديّناً أو غير متديّن.

لكن ما الشكل الجديد المختلف في التديّن الذي أطلّ؟ يقول بعضهم إن الخيارات المتوافرة كانت على الأقل خمسة(1):

الاختيار الأوّل: ثمة من اعتقدوا أو يعتقدون أنهم ألغوا الدين. يتعلق الأمر بالتيار الإلحادي، أو بالتيار الغنوصي. في الواقع، في المجتمع المعاصر نعرف أن التيار الأوّل قد أصيب بالتشيّخ، وبالتالي صار هامشياً ومهمّشاً، في حين يشهد التيّار الغنوصي نشاطاً مطرداً.

الاختيار الثاني: وهم الذين شايعوا الكنائس في أشكالها المؤسّساتية المستجدّة، وهو ما سيجري الحديث عنه لاحقاً.

الاختيار الثالث: يوجد الذين غيّبوا الدين، وهم كثر. فهم أناس تقريباً لا يتحدّثون البتة

(1) S. Acquaviva, *The Eclipse of the Holy in Industrial Society*, Blackwell, Oxford 1979.

عن الدين، ويبدون في الظاهر غير مؤمنين، ولا يظهر التديّن بالنسبة إليهم إلاّ في المناسبات الكبرى وفي المآسي الفاجعة.

الاختيار الرابع: اختار البعض نوعاً من الدين يمتاز بميزات الخلاص السياسي. يتعلّق الأمر بمن صاروا بفضل الدين ناشطين سياسياً. ويتساوى لديهم مفهوم أن يكون الفرد متديّناً بأن يكون ملتزماً سياسياً.

الاختيار الخامس: يتعلّق بالذين ينحون منحى خصوصياً في رؤية أنماط الاعتقادات، ويحبّذون دين التجربة الداخلية الذاتية. حسب رأيي، هذه المجموعة، على الأقل إلى حد الساعة، هي التي تشهد تطوّراً[1].

وحدث كلّ هذا -كما ذكرت- في مجتمع شهد تحوّلاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً. فقد كانت التحوّلات عميقة، مما أوحى إلى البعض أننا على مشارف نهاية الدين. لكن الأمور لم تكن على تلك الشاكلة.

فمع تواري البنى الفوقية لمختلف الأديان، ظهر نوع من الدين الطبيعي، متمحور في التجربة الدينية المباشرة. تبيّن بعض التجارب جلياً تأثّرها بالرغبة في الخلود، بصفتها انعكاساً للخوف من الموت، وبحثاً عن الحب وأن يكون الفرد محبوباً، وسعياً إلى معرفة العالم وأصول الكون، عموماً تفسير الكون، فضلاً عن عوامل أخرى صغرى[2]. كما تابعنا سلفاً، إن لم يتم إشباع تلك الرغبات، فإنها تتصاعد لتولِّد، إضافة إلى عوامل أخرى، التجربةَ الدينية. عموماً، لئن كانت التجربة الدينية هي نتاج استراتيجيات يستخدمها الفرد لمواجهة حاجات غير مشبعة وأمام محدودية وجوده الخاص، فإنها من جانب آخر متأثّرة بالمؤسّسات الدينية وبالكون القدسي الذي يشكّل مرجعية لها.

رأينا أثر التحوّلات الاجتماعية العميق على المؤسّسات الدينية. لكن كيف تؤثّر على التجربة أيضاً؟ بالتأكيد، شهدت علاقة التجربة الدينية بالخوف من الموت، والرغبة في

(1) *Ibid.*

(2) S. Acquaviva, R. Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*.

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

ID., *Eros, morte ed esperienza religiosa nell'Italia nord orientale. Risultati provvisori*.

المعرفة، وفي أن نحبّ ونُحَبّ، تحوّلاً عميقاً. فالمجتمعات الغربية المعاصرة دبّت فيها عديد التحوّلات، صار بموجبها الموت أبعد، كما بات حدثاً نادراً ما يأتي، وإن حلّ بأحد فهو غالباً ما يحصل متأخّراً، كما أن الحب الذي كان مقموعاً ومنحرفاً عن مساره الجنسي، باتجاه التجربة الدينية، صار طليق العنان. وبالتالي يبدو تسامي حبّ الله يشهد توقّفاً أو وهناً.

لكن إن كان الدين في هذا المجتمع مرتبطاً بالمؤسّسة، وبالممارسة الدينية، فإنّه فعلاً يشهد وهناً، بخلاف ما يبدو عليه. فالرب، إن غاب على مستوى السطح، لم يتوار فعلاً، ففي جانب كبير ظلّ ماكثاً في العمق. وبالفعل، من يعيش تجربة دينية -تبين ذلك أبحاث علماء النفس الديني- يمكن أن يكون مسيحياً محافظاً على الشعائر، أو غير محافظ على أداء الشعائر، أو حتى غنوصياً أو ملحداً. لكن من بين هذه الملاحظات يتولّد سؤال آخر: تحت أي شكل وبأية خاصية وفي أية ميزة تحضر هذه التجربة الدينية؟ حين طُرِح السؤال على عديد الأفراد -في بعض الاستطلاعات- إن كانوا أحسوا في أعماقهم بحضور قوّة متعالية تتجاوزهم، يطلقون عليها اسم الله أم لا، أجاب بين 33 و 88 بالمئة بأجل، وصرّح قسم من هؤلاء بين 2 و5 بالمئة أن الأمر يتعلّق بتجربة صوفية.

تصريحات من رووا تجاربهم الخاصة متشابهة نوعاً ما، فتقريباً أكّد 50 بالمئة من الذين شملتهم الاستطلاعات أنّ التجربة الدينية كانت فيضاً عمّا في الطبيعة من روعة. وفي الشأن ذاته أُجريَ بحث أمريكي منذ سنوات قليلة، صرّحت فيه 45 بالمئة من العيّنات التي شملها الاستطلاع أن الأمر يتعلّق بتصوّف طبيعي.

وفي منطقة فينيتو في شمال إيطاليا أجري بحث مماثل على عيّنات مختلفة. صرّح بين 65 و88 بالمئة من الأفراد أنهم عاشوا تجربة ظهور قوّة تتجاوزهم. لكن السؤال الجوهري لا يتعلّق فحسب بنوع التجربة، بل أيضاً بعلاقاتها بأوجه الدين التقليدية، بالأساس هي شديدة الارتباط والصلة بالانتماء الديني.

في هذا الشأن، نجد نتائج بحث لِهاي كما تبدو في الجدول رقم 2.

جدول رقم: 2

الوعي بـ«حضور أو قوة» مقارنة بالدين أو الإيمان الحالي

	مدرك	أو غير مدرك
نحل مسيحية	11	3
مسيحيون	16	5
لا أحد من تلك	38	21
المجموع	**65**	**29**

المفتاح: $^{2}X = 1.693$ 0.3

تم استبعاد ست حالات لأنها «غير ثابتة».

المصدر: هاي، 1979، ص: 164–182.

عموماً، كانت في بريطانيا، حيث أجري البحث، نسبة من وعوا بـ«حضور أو قوّة» تتجاوزهم أعلى بين المسيحيين منه بين غيرهم.

يغني الجدول رقم 3 عن التعليق، بل أيضاً تبين المعطيات أن أنماط التجربة ترتبط ارتباطاً وثيقا بالانتماء الديني.

جدول رقم: 3

الوعي بـ«حضور أو قوة» مقارنة بالإيمان الديني

	مدرك	أو غير مدرك
مؤمنون	40	6
غنوصيون وملحدون	(2 + 23) 25	(3 + 20) 23
المجموع (100)	**65**	**29**

المفتاح: $\times^{2} = 34.6$ ب < 0.001

تم استبعاد ست حالات لأنها «غير ثابتة».

المصدر: هاي، 1979، ص: 164–182.

لا يتعلّق الأمر بظاهرة خاصة بالبلدان الأنجلوسكسونية. فمن سلسلة أبحاث متخصّصة، جمعت وأعدّت انطلاقاً من مسح موسّع أجري في الشمال الشرقي بإيطاليا تعلّق بـ2.400 موضوع، تبين أن المعلومات ذات الصلة بالبلدان الأنجلوسكسونية هي ملائمة لإيطاليا أيضاً[1].

بالخصوص، تبدو العلاقة بين الانتماء الديني، والممارسة، والغنوصية، والإلحاد جلية، فصحيح، ضمن خطّ عام، بالنظر إلى الحالة نظرة فاحصة، نخلص إلى أن في هذا العالم الجديد، الذي «يصير فيه الجديد مدركاً مع انبلاج الصبح»، يبدو التديّن المتفتّح والعفوي والغضّ جلياً أيضاً، وأحياناً غير المدنّس ثقافياً، يمتزج مع أنماط حياة جديدة، يهيمن فيها العلم والتقنية، مع حاجة للعلماء إلى أشكال تديّن جديدة، وإلى «إنسانوية» علمية مختلفة عن أيّ شكل سابق مما ساد من «الإنسانوية» والحضارة.

قوّض الجديد الصاعد تقاليد وثقافات، وأنماطاً بالية وطرق عيش وأساليب تعايش، وحتى الدينية منها. وقد تشكّل نسق من القيم تكيّف واتسق مع العلم وتلاءم مع هذا الشكل الجديد من التديّن، وبعيداً عن عديد المؤسسات والنظم السلطوية، ولا تُنكَر لهذه الدواعي بالضرورة العوالم القدسية التي لبثت إرثاً للبشرية عبر القرون.

وظلّت العوالم القدسية، في جانب منها على الأقلّ، على اشتغال وصلة بالمجتمع الذي ترمي بجذورها فيه، وكما تابعنا، مجتمعنا بصدد التعرّض لتحوّلات جوهرية. يتعلّق الأمر

---

(1) C. Battistin, *Amore, morte ed esperienza religiosa: quale rapporto*?, Università di Padova, Padova 1989 (policopiato).

P. De Sordi, *Eros, paura della morte ed esperienza religiosa a Treviso*, Università di Padova, Padova 1988, (policopiato).

S. Faietti, *Amore, morte ed esperienza religiosa nel Triveneto*, Università di Padova, Padova 1990, (policopiato).

C. Piarotto, *Cultura e valori in evoluzione nel comune di Mirano*, Università di Padova, Padova 1988, (policopiato).

M. Ruzzon, *Eros, morte ed esperienza religiosa nel Conselvano*, Università di Padova, Padova 1989, (policopiato).

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa nell'Italia nord orientale*.

بقفزة حضارية، بمثابة القبضة الحديدية التي تدكّ عديد الأنماط الثقافية التقليدية والدينية أيضاً. مثلاً، تتحرّك في هذا الاتجاه الصورة التجريبية للإنسان، وأنماط التعايش الجديدة، واجتياح العلم لشتى مشارب الحياة، كما تحوّر الآلاتية والتقنية العالية التشكّلات الطبقية المعهودة، وتُدخِل الثقافةُ الجديدة التقنية والعلمية تحولاتٍ في النظام التربوي. ويصير شكل الرقابة الجديد على المجتمع متأسّساً على العمل المبرمج أكثر منه على المنتج مادياً. كما تُدخِل اللغات الجديدة، والفلسفات الصاعدة المرتبطة بالعلم والمعلوماتية والثقافة الكونية، وبتطوّر العلوم، أنماطاً مستحدثة لتأويلات قديمة للمعنى الديني في الكون. ويسود عموماً، كما هو الشأن في كل مجتمع، تديّن طبيعي، وينحو في هذه الحالة إلى التمدّد. يمتزج هذا التدين الطبيعي مع نظم قيم تطلّ جرّاء تحولات اجتماعية، وعلمية، وتقنية، وثقافية، تحدثت عنها سلفاً. يحدث كل ذلك، في وقت يتهاوى فيه صرح الإيديولوجيات السائدة حتى الوقت الراهن، مثل التحليل النفسي والماركسية.

وبالتالي ينشأ مجتمع آخر داخل ثقافة أخرى، يولّد أشكالاً مستجدّة من التسامي بالتجربة الدينية. وتنحو التجربة الدينية، والإيمان، والمسيحية، والأخلاق، والممارسة الطقسية وغيرها، مرّة أخرى للتناسق بشكل مغاير. كما يتواصل الاختزال الذي تشهد فيه التجربة تقلّصاً، في الوقت الذي تتغير فيه النوعية. وتملأ علاوة على ذلك اهتماماتُ العلماء باللاهوت الفراغَ الذي خلّفه الفلاسفة، «حِرفِيو التأمّل في أسئلة الوجود»[1]. وننحو دائماً من وجهة النظر نفسها باتجاه شكل من التدين مختلف كثيراً في تعبيره عن هذه الحضارة الجديدة. فتبشّر تلك الصورة التجريبية للإنسان بنهضة جديدة، ليست مختلفة –عما ساد خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر– بما بشّرت به الصورة التجريبية للكون حينها بتحوّل تاريخي جذري.

تخضع أيضاً مكانة ودلالة وإمكانية الكون القدسي، في فضاء هذه الحضارة، إلى القدرة على فهم هذا التطور، مما يعني عدم الانحباس عند حدّه وفي الوقت ذاته عدم الانجذاب إلى الموضة والتطوّر الثقافي. حتى وإن كان تحديث الدين يعني السماح لمن يريد عيش تجربة دينية

(1) E. Pace, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1990.

أصيلة داخل ثقافة مجتمعه الخاص.

ونتيجة لذلك يكون السيناريو الذي يطرح فيه هذا التدين الطبيعي، هذا الدين في جوهره الخالص، في حالته الفطرية (رغم كل شيء، ربما أكثر غنى وأكثر حضوراً)، مخالفاً تماماً لما سبق. ذلك السابق في الزمن، العائد إلى الصلب والإسمنت، للإرهاق المادي الجسيم المرتبط بالعمل اليدوي، لقد كان عموماً مشهداً ثقيلاً، مترسّخاً في المادة وفي الأرض. وهذا مجرّد، يبدو غير محسوس أحياناً: أشكال العمل، الأدوات، التخطيط السابق للإنجاز العملي، فالمرجع مغاير. وخاصيات المجتمع، كما أشرنا سابقاً، هي أيضاً مغايرة: مختلفة عن نظام الطبقات ونظام السلطة أيضاً، فعلاً كشأن التجربة الدينية وخاصياتها.

فيتداخل الدين والتجربة الدينية والغنوص والإلحاد بنظام اجتماعي متغير من جانب، ويحتك بنظام «حاجاتهم الخاصة وبنقص إشباع لديهم وبتسامي التجربة الدينية» من جانب آخر. وهذا التداخل رغم تركّبه، يكشف عن أزمة متواصلة للدين وللتجربة الدينية.

وبالتالي يمكن الحديث عن أفول يغشى الآلهة، وبالمقابل أيضاً، عن عودة إله مختلف في جزء كبير منه عما سبق، أكثر التحاماً بالتجربة الدينية المباشرة والشخصية، بمعنى يميزه الترابط المباشر بشيء، بتلك «القوة المتعالية عنا»، حيث حضورها النفسي بين الناس يشهد به رجال ونساء في هذا المجتمع والحضارة الجديدين. هذا العالم الناشئ هو عالم عمودي يتمعّن في الفضاء ويتطلّع إلى كشف حجبه، في ما يشبه النظر زمن عصر النهضة إلى عالم جديد كلياً، غير ذلك العالم الكلاسيكي، الذي صار بعيداً عن نفسيتنا وعن مداركنا وثقافتنا. وتترك في هذا العالم الجديد تجربة الدين البسيطة والمختلفة أثرها.

وبالتالي باستعادة الملاحظات التي أشرت إليها في البداية، ما النتائج التي يمكن إلحاقها لاقتراح محاور مستجدة في علم الاجتماع الديني؟

على المستوى الأوّل بالخصوص، تتطلّب دراسة علم الاجتماع الديني تحليلاً نفسياً اجتماعياً في غاية الرصانة. فمن دون ذلك، يبدو كما رأينا، من المستحيل فهم ظواهر أزمة الأديان التقليدية، والعلمنة، وتواري القداسة الذي أصبح واضحاً.

وعلى المستوى الثاني، سمحت الأبحاث القيمة التي أجريت خلال الخمس عشرة سنة

الأخيرة، في ما يتعلق بالتجربة الدينية، باختبار صلاحية بعض النتائج التي توصّل إليها عديد الباحثين خلال الخمسينيات والستينيات.

عموماً، كما لاحظت، بالتعليق على بعض المعطيات[1]، إن كان حضور التجربة الدينية أعلى بين ممارسي الشعائر منه بين المتهاونين في أدائها، وأعلى بين المتهاونين في أداء الشعائر منه بين اللاأدريين، وأعلى بين اللاأدريين منه بين الملاحدة، وبصفة المواظبين على أداء الشعائر يتناقصون ويزداد بالتأكيد عدد اللاأدريين، فبالتالي جلي تراجع التجربة الدينية، أي ما يسميه البعض بالدين اللامرئي.

على المستوى الثالث، من الممكن تأكيد أهمية العلاقة بين التجربة الدينية، والمنظمات الدينية، والمؤسّسات، والعوالم القدسية والحضارة الجديدة، بناءً على الملاحظات المذكورة سلفاً.

انطلاقاً من هذه الملاحظات وأخرى ثانوية، لا أتوقف عندها، من الممكن إعادة تأسيس وإثراء الحديث عن علم الاجتماع الديني.

(1) انظر الجداول 2 و 3 و 4 و 5.

الجدول رقم: 4

هل هناك ظروف أو حالات خاصة تكون فيها التجربة محتملة الوقوع؟

في حالات العزلة والصمت	35
في حالات القلق أو اتخاذ القرار	34
في أحضان الطبيعة	26
مع أصدقاء مخلصين أو مع خلاّن أوفياء	21
لحظات السعادة القصوى أو الوئام	15
أثناء أداء الصلاة أو في لحظات التعبّد	13
في الظلمة أو في الضوء الخافت	12
أثناء أداء خدمة دينية	12
أمام أعمال فنّية في كنائس قديمة	10
في غياب أية حالة متميّزة	8

المصدر: هاي، 1979، ص: 164-182.

بالطبع، لا تعني هذه الملاحظات أني أنوي الشروع فوراً في تقويض الماضي، أو أريد أن أصدّ الباحثين عن التأمّل في أعمال ماكس فيبر ومارسال موس وغيرهما. ويبدو فقط الاستناد الكلّي عليهما غير كافٍ، أمام التطوّرات الكبيرة الجارية، في الاتجاهات التي أشرت إليها، وكذلك غير مجدٍ، خصوصاً بالنظر في التحوّلات العميقة في المجتمع، وفي أنماط التديّن في عالم بات جديداً فعلاً.

الجدول رقم: 5

الوعي الذاتي بالتجربة الدينية

من وجهة نظر عاطفية تمثل هذه التجربة بالنسبة إليك

ممن يعتبر نفسه	حالة مثيرة جدا	حالة عالية الإثارة	حالة متوسطة الإثارة	قليلة الإثارة	ليست مثيرة	غير ذلك	(*)	ل. إ	المجموع
مؤمنا ومحافظاً على أداء الشعائر	94 7.52	309 24.72	477 38.16	88 7.04	22 1.76	16 1.28	226 18.08	18 1.44	1250 52.08
مؤمنا، متهاونا في أداء الشعائر	30 3.82	77 9.81	214 27.26	99 12.61	28 3.57	20 2.55	309 39.36	8 1.02	785 32.71
لا أدريا	1 0.45	12 5.36	23 10.27	18 8.04	13 5.80	2 0.89	13 08.30	2 0.89	224 9.33
ملحدا	2 1.48	5 3.70	10 7.41	4 2.96	0 0.00	2 1.48	11 82.96	0 0.00	6 0.25
ل. إ	0 0.00	0 0.00	0 0.00	1 16.67	0 0.00	0 0.00	5 83.33	0 0.00	6 0.25
المجموع	127 5.29	403 16.79	724 30.17	210 8.75	63 2.63	40 1.67	805 33.54	28 1.17	2400 100.00

المفتاح: (*) = لم يعيشوا تلك التجربة . ل. إ = لا إجابة

* * *

ثانياً: علم الاجتماع والدين: الإطار التاريخي والنقدي

1. مقدّمة

أبدى علم الاجتماع اهتماماً لافتاً بالدين منذ ظهوره. فقد توقّف كبار منظّري علم الاجتماع الكلاسيكي طويلاً، متأمّلين معنى الدين ووظائفه داخل المجتمع. خصّص أوغست كونت وماكس فيبر وإيميل دوركهايم أعمالاً بأكملها أو أجزاء من مؤلّفاتهم لموضوع الدين. فما سبب هذا الشغف اللاّفت؟

رغم عيشهم في فترات متفرّقة، فإن ثلاثتهم اشتركوا في لحظة تاريخية كان يتفتّق فيها مولد المجتمع الأوروبي الجديد، الذي تولّد عن السياقين «الثوريين» للقرن التاسع عشر، الثورة الصناعية بدءاً، ثم الثورة الفرنسية لاحقاً.

تلخّصت المستجدّات في مولد مجتمع جديد بفئاته الاجتماعية الحديثة، وفي تشكّل حزمة قيم برجوازية جديدة، وفي نظم إنتاج مستجدّة كلّياً مقارنة بالماضي، وهو ما يعني حالة خاصة، من التنظيم الاجتماعي والسياسي ليس لها سابق. فليس عفوياً أن ينشأ علم الاجتماع مع المجتمع الحديث ليتابع المشوار. فطرح كلّ من علماء الاجتماع الثلاثة إشكالية الأسس الاجتماعية للدولة الحديثة، كما تجري تطوّراتها في عديد البلدان الأوروبية، بأشكال مختلفة. بعبارة أخرى، تساءل الثلاثة، كيف يوفّق المجتمع الحديث، المتأسّس على قيم الفردانية، أن يبقى معاً. وكيف يمكن للنظام الاجتماعي[1]، في مجتمع يتأسّس على مبدأ مشروعية توسّع المصالح الفردية، ألاّ يصير ذلك سبباً في أزمة أو في صراع دائم، يكون مدمّراً على المدى البعيد؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لمس كونت ودوركهايم وفيبر حاجة إلى دراسة الأشكال الأوّلية للوفاق الاجتماعي، بتلمّس ومتابعة أين وكيف يتشكّل ذلك الإحساس الجمعي، رغم تلك

(1) «كيف ينبني النظام الاجتماعي؟» كان سؤالاً كلاسيكياً يخترق تاريخ الفكر الاجتماعي. لمتابعة الفكر الاجتماعي الكلاسيكي من هذه الزاوية، يمكن التوسّع في ذلك مع:

N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari 1983.

J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

الأنانية الفردية، والذي يسمح للمجتمع أن يأتلف ويتماسك في حالات التغيّر أو في أوضاع الصراع. وبالتالي ليس من المستغرب أن يكون الدين أحد الأشكال الأوّلية التي جلبت انتباه «الكلاسيكيين».

عالج المفكّرون الثلاثة العلمانيون، كونت ودوركهايم وفيبر (يحبّذ هذا الأخير ترديد قول «ليس له أذن للإصغاء للدين»)، مسألة المقدّس، ودور الدين في المجتمع البشري كما حلّلوا الأشكال الأساسية للتنظم الديني، بعيون متيقّظة، بغرض فهم العلاقة التي توجد بين النظام الاجتماعي والاقتصادي ومجموع القيم، وبين الرموز والمؤسّسات، بين معين المعاني وآليات الوفاق الاجتماعي. وحتى في اللحظة التي كان فيها موقف علماء الاجتماع «الكلاسيكيين» نقدياً أساساً،كما سنتابع بوضوح لاحقاً، استمرّ الاهتمام، فقد ظل الانشغال بمعالجة الدين كبيراً.

وبالتالي من المجدي، قبل تفحّص مختلف المباحث التي تشكّل عادة جانباً من علم الاجتماع، تقديم رؤية إجمالية عن المحاور الأساسية التي درج التأكيد عليها بإلحاح في تاريخ الفكر الاجتماعي للدين.

فضلاً، لا ينبغي إهمال، أنه وبالتوازي مع علم الاجتماع الديني، تبلورت عديد العلوم الإنسانية والاجتماعية، دائماً بين منتهى القرن الثامن عشر وفي غضون القرن التاسع عشر، مثل علم الإناسة وعلم السلالات وعلم النفس، وقد تمعّنت تلك العلوم بعمق أيضاً في الظاهرة الدينية[1]. عادة ما شجّع مبحث مثل علم السلالات وساعد على التأمّل الاجتماعي، كما هو الشأن مع دوركهايم.

2. إطلالة تاريخية

نهدف إلى أن نقدّم إلى القارئ ملخّصاً إجمالياً للمحاور الكبرى لعلم الاجتماع الديني، كما حضرت في طيّات الأعمال الكلاسيكية الكبرى للفكر الاجتماعي.

---

(1) لأجل حوصلة شاملة لمجمل التداخلات بين مختلف العلوم الاجتماعية يمكن العودة إلى:

G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991.

ننطلق بتتبّع الإشارات المستوحاة من هذه المرآة التاريخية:

1700 — 1800 — 1900

1789 ← 1857
أوغست كونت

1820 ← 1903
هربرت سبنسر

1858 ← 1917
إميل دوركهايم

1813 ← 1883
كارل ماركس

1856 ← 1939
سيغموند فرويد

1884 ← 1900
فريدريك نيتشه

1864 ← 1920
ماكس فيبر

1809 ← 1882
شارل داروين

كما تتيسّر ملاحظته، تزدحم على مجال تاريخي ضيّق، يتروح بين مئة ومئة وعشرين سنة، بين عديد ممن لم نذكر، أهمّ العقول في تاريخ الفكر الاجتماعي. نجد أنفسنا قبالة فكر «متين» يحاول صياغة نظريات شاملة، تتطلّع إلى الإلمام بالطبيعة البشرية وبالمجتمع، وبالكائنات الحية وبقوانين تطوّرها، وبأنماط الإنتاج الاقتصادي وبصدق الحوافز من بطلانها للآليات العميقة للنفسية البشرية، وبأشكال تنظيم السلطات الاجتماعية والسياسية. وبالتالي ثمة موسم حافل بالنظريات النقدية، أو الداعم للنظم الاجتماعية السائدة. طبعاً، بالتحوّل رويداً رويداً نحو القرن التاسع عشر، بدأت أعراض أزمات المجتمع والفكر «المتين» تلوح في الأفق.

3. كونْت والوضعية

ترتبط شخصية أوغست كونت بتاريخ فرنسا، الخارجة من توّها من احتدامات الثورة البرجوازية ومن تجربة نابوليون الإمبراطورية. شارك الرجل بالأساس في مجمل مسارات تحديث الدولة والاقتصاد الذي شرع فيه نابوليون بونابرت. فأستاذ كونت هو سان سيمون، الذي أشار، منذ وقت، إلى أن الحاضنة الاجتماعية الحاملة لهذا السياق هو التحالف بين العلماء والصناعيين. فقط بتوكيل هذه القوى الاجتماعية المهمّة يمكن للدولة أن تشتغل بمثابة آلة عقلانية ومثمرة في خدمة الاقتصاد والمجتمع. لقد كان الفضاء الذي تضافر فيه فعلياً هذا التحالف بين المهندسين المهرة في الصنائع والعلماء المنشغلين بتطوير الميدان التكنولوجي، خلال تلك الفترة، مدرسة البوليتكنيك *–L'École Polytechnique–*، حيث قضّى كونت فترة من مسار تكوينه.

تتمثّل فكرة كونت الجوهرية في تحديد الأسس النظرية لفيزياء اجتماعية –علم الاجتماع–، علم جديد قادر على العثور، انطلاقاً من المستويات البسيطة للكائنات الحية إلى الأشكال الأكثر تعقيداً من تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية، على قانون التطور والنشاط نفسه. فلئن كان كل هذا متيسراً نسبياً ويمكن إثباته على الأنواع الحيوانية وعلى بنية الكائنات الحية، فإن مهمة تمديد تلك القوانين التطوّرية إلى المجتمعات البشرية تبدو أكثر مشقّة. وسعى كونت بين 1824 و 1847م، في مؤلّفه: «دروس في الفلسفة الوضعية» إلى تحديد خصائص علم حيوي اجتماعي في أساسه، تنبني فكرة المجتمع فيه على ما يشبه النظام المعقّد، المكوّن من خلايا وأنسجة اجتماعية، تتطوّر وفق قوانين تجريبية معتبرة.

كان تمثُّل الاجتماع البيولوجي، الذي سيسمّيه كونت لاحقاً بشكل مختصر علم الاجتماع، بمثابة العلم الجديد، القادر على توحيد كافة المعارف البشرية، بعيداً عن تفرّعات شتى حقول البحث العلمي. يمكن بلوغ توحيد المعرفة، كما فعل كونت، بالتفكير أن هناك ثلاثة مستويات للكائن: بيولوجي وعقلي واجتماعي.

إن كان في المستوى الأوّل البيولوجي من تنظيم الكائنات الحية، يمكن رسم قانون تطوري ثابت وكوني، فبالتالي من المشروع افتراض أن ذلك القانون متاح أيضاً على مستوى ذهني،

في علم النفس، وعلى مستوى اجتماعي في علم الاجتماع.

ويسمي كونت القانون الكوني الذي يخترق كافة المستويات المختلفة، لعالم الأحياء، بقانون الحالات الثلاث. يستند الافتراض الكونتي إلى وجود قياس مجرّد بين علم الاجتماع وعلم الأحياء؛ لذلك يقسّم علم الاجتماع إلى تفرّعين: مجال الثبات الاجتماعي ومجال الحراك الاجتماعي.

بحسب قانون الحالات الثلاث، يتطوّر المجتمع انطلاقاً من مستوى أوّل «لاهوتي أو خرافي أو وهْمي»، إلى ثان أوسط «غيبي أو مجرّد»، إلى ثالث نهائي يتوّج بانتشار العقلانية العلمية، الاختتام بالتأكيد، هي المرحلة «الوضعية أو العلمية». ويسير اندفاع التنظيم الاجتماعي وتطوّره الداخلي بالضرورة وفق هذا القانون. ويشتغل القانون جيداً، وبالشكل الذي يراه كونت وهو مجموع العلاقات الوظيفية، والغايات القصوى، الموجهة نحو تحقيق مقصد موضوعي.

ويخضع بالتالي تاريخ المجتمع البشري إلى قانون تطوّر موحّد (هنا جليّ التفاؤل والإيمان بالتقدم مع عديد المفكّرين خلال القرن التاسع عشر في أوروبا).

ففي المرحلة الأولى، شاعت الرؤى اللاهوتية في المجتمعات بشكل عام، حيث ينبني المجتمع على نظام يستمدّ وجوده من كائن إلهي متعال، ويستند النظام الاجتماعي على نظام فوق -اجتماعي. ويشترط الدفع الإناسي بالنسبة إلى كونت، على أية حال، في هذا النوع من المجتمع المتأسّس على «اللاهوت»، بتفسير شامل وكوني لمختلف أوجه الحياة البشرية والاجتماعية. بمعنى، إنّ الدين يتيح للناس، الذين يعيشون في مرحلة التطوّر الأولى للمجتمع، تفسيراً عقلياً، يلبّي حاجة حيازة رؤية موحّدة عن الأشياء. وتكون حدود هذه المرحلة، أن الناس يتطلّعون إلى حضور الألوهية في تجلّيها الطبيعي أو الاجتماعي. ومن هنا يكون المصطلح اللاّهوتي الذي يستعمله كونت مرادفاً لِلوهْمي.

في حين تتميّز المرحلة الثانية بالتوجّه لتفكيك المكوّن الواقعي في حدود ميتافيزيقية، أي على ضوء المبادئ الفلسفية المجرّدة، في غياب الاستناد إلى كائن أعلى أو إلى الألوهية. يفتّش الناس عن تفسير موحَّد للكائن لا يتجاوز العالم، لكن انطلاقاً من عناصر بسيطة حاضرة في

الطبيعة (الماء والنار والتراب، للتذكير ببعض المبادئ الأولى *-l'arché-*) لفلاسفة الإغريق القدامى. من هنا جاءت فكرة تأسيس النظام الاجتماعي على نظام الطبيعة.

أما في المرحلة الأخيرة من التطوّر، فيهيمن فيها حدث المعرفة العلمية، التي تكشف عبر ملاحظة الوقائع الوضعية قوانين عمل الطبيعة والمجتمع. لا شيء يبقى في ضباب المعرفة الدينية أو الغيبية الميتافيزيقية. الكلّ متجلّ في حدود العقلية العلمية.

درَس كونت الدين كما يتراءى له، لا كجهاز عقلي ومكوّن اجتماعي كما هو عليه. فهو مهتمّ أساساً بتفهّم دواعي ميل الناس إلى الدين، لإضفاء تفسير موحَّد ومقنع عقلياً، على التنظيم الاجتماعي المتعدّد والمعقّد، للمجتمع الذي يعيشون فيه.

وبالتالي فالدين هو استراتيجياً اجتماعية لخلق الوفاق. فكلّ مجتمع، كشأن أي تنظيم، يبحث نقطة اتفاق حول قيم مشتركة، وحول رؤى جامعة عن العالم. بمعنى ما، سيعي كونت ما سيستأنف دوركهايم التعمق في شرحه لاحقاً، أي أن الدين يلبي حاجات معرفية وسلوكية عميقة لدى الإنسان. وبذلك الشكل ساهم الدين في مستويات تطوّر سفلى للمجتمع، في تثبيت الوفاق وسلاسة الاشتغال.

من وجهة النظر تلك، وفي ذروة التطوّر، فالحاجة لوحدة المعرفة التي يمثّلها العلم ليست سوى ترجمة عليا ورَاقِية لذلك الدفع الجوهري نحو معرفة موحَّدة للكائن معبّر عنها بواسطة الدين. لذلك، إن كان صائباً، بالنسبة إلى كونت، أن التقدّم العلمي يفضي حتماً إلى نهاية الدين، فضلاً عن أنّه في اللحظة التي يتوارى فيها، «يتناسخ» العلمَ مجدّداً، بتعبير هندي، في مرحلة عليا في العقلية والنفسية البشريتين.

بناء على ما ذكرنا، صاغ كونت في المرحلة الأخيرة في أعماله الاجتماعية والفلسفية فكرة «دين البشرية»، أساسه العلم كدين لائكي جديد، قادر على منح الناس قيماً اجتماعية جديدة ثابتة، إنه «الكائن الأكبر»، جوهر الإنسان. وبالتالي فالكاهن الأكبر للبشرية هو رجل العلم، وعالم الاجتماع أيضاً.

جلي من خلال هذا الحشد من الأفكار، أن كونت كغيره من المفكّرين الفرنسيين في عصره، تطلّع إلى استخلاص شكل رؤية المجتمع من المفاهيم النفعية. لذلك جاء المجتمع نتاج

أفعال فردية متوجّهة نحو تجميع المآثر وتقليص التكاليف. فلئن ظلّ الفرد هو الكائن العقلاني بالنسبة إلى النفعيين، فإن المجتمع مع كونت كما هو الشأن مع كافة الوضعيين، هو من يملك العقلانية الخالصة والأولوية المطلقة أخلاقياً فوق القوى الفوضوية للأفراد. وبإيجاز، المجتمع هو منبع النظام لا الفرد. وستتبلور هذه الأفكار عند معاصرين مثل هربرت سبنسر[1] وجون ستيوارت ميل[2] في إنجلترا، التي ستمهّد الأرضية النظرية وستتطوّر على أساسها وظيفية إيميل دوركهايم.

4. دوركهايم والوظيفية

يحتلّ دوركهايم في المشهد الكلاسيكي لعلم الاجتماع الديني مكانة فكرية بارزة[3]. فهو ابن حاخام، تربى في وسط يهودي، عاش بمنأى عنه لينزع منزعاً عقلياً لا إرادياً، ويشايع الأفكار الاشتراكية. فتابع في البداية دراسات فلسفية، وبعد إقامة خاطفة في ألمانيا، التقى أخيراً فيها بالفيلسوف ووندت، فتأثر بحقل العلوم الاجتماعية، وتحوّل اهتمامه إلى علم الاجتماع.

وفي سنة 1893م نشر عملاً ذا صبغة اجتماعية بعنوان «تقسيم العمل الاجتماعي»، ثم ألحِق سنة 1895م بـ«قواعد في المنهج السوسيولوجي». وبعد سنتين أنهى عمله الشهير «الانتحار»، احتوى بعض التأمّلات الجوهرية في وظيفة الدين، تعمّق فيها دوركهايم ثانية في مؤلّفه: «الأشكال الأولية للحياة الدينية» (1912م).

وفي الأثناء بعث مجلّة «تواصل» صدورها إلى اليوم، وهي «العام السوسيولوجي» –*Année sociologique*– وتعدّ من بين الدوريات القيّمة في هذا المجال.

وتنهل نظرية دوركهايم سياقها العام من الدين، وقد تمت الإشارة إليه ضمن مؤلّفه «تقسيم

(1) هربرت سبنسر (دربي 1820م–برينتون 1902م)، مهندس سكك حديدية وفيلسوف، وصل إلى علم الاجتماع بنيّة العثور على القوانين الأساسية التي تسير عالم الكائنات الحية.

(2) جون ستيوارت ميل (لندن 1806م–أفينون 1873م)، عمل طويلاً مع الفيلسوف بينتام، قرب الأوساط العقلانية الأوروبية، حرص على تقريب التقليد الوضعي الإنجليزي من التيارات الجديدة للوضعية.

(3) يمكن العودة بشأن إيميل دوركهايم إلى المرجعية الإضافية الواردة في آخر الكتاب.

العمل الاجتماعي». وتتلخّص الفكرة الأساسية في أن النظام في المجتمعات الديمقراطية الحديثة والصناعية يتأسّس على مبدأ التضامن. ويستند المجتمع في توازنه بالنسبة إلى دوركهايم، على قواعد، وعلى نواميس، وعلى قيم، توحي إلى الوعي باللّحمة الحيوية، التي تهدف لاجتناب الفوضى بين الأفراد.

من اليسير معانقة ذلك الأثر في المجتمع، الذي يهيمن فيه ما يسمّيه دوركهايم بالتضامن الميكانيكي. فالأفراد منخرطون في تكتّلات اجتماعية منتظمة، تجنح نحو الانسجام في سلوكياتها، ونحو التشارك الإلزامي في قيم جامعة.

في المجتمعات التي يهيمن فيها التضامن العضوي، أي المختلف اجتماعياً، يأتي الانسجام في منتهى الصعوبة، مما يستدعي الاستعانة بآلية التقسيم الاجتماعي للعمل. حيث يتعلّم كل فرد أن له دوراً محدّداً يستوجب أداءه داخل المجتمع؛ والشكل الذي يؤدّى به ذلك الواجب يعكس جملة من القواعد والسنن والقيم تشكّل المصلحةَ العامة، والمقصدَ الأعلى للعيش معاً بمعنى اجتماعي. وفي الاعتراف المتبادل الذي يقوم به الأفراد، بوجود قانون معياري أساسي، انطلاقاً مما يشغلونه من أدوار اجتماعية، يتركّز جوهر عمل المجتمع على الفرد، وتتصدّر أسبقية الوعي الجماعي نظيره الفردي.

فالوعي الجمعي، بالنسبة إلى كاتبنا، هو بنية اجتماعية فوقية لا تلتقي بأي شكل مع أشكال الوعي الفردي كلاً على حدة. يتوارى الأفراد غير أن الوعي الجمعي باق. فله حياة خاصة، ونظام اعتقادات ثابت تاريخيا، لكنه يتحكّم في أجيال بأكملها من الأفراد، وينحو أحياناً للتأبّد برغم أن حضوره أقل إقناعاً في «الداخل».

ويودّ دوركهايم عرض مثل لجعل المفهوم جلياً، قمنا بتلخيصه، مستوحى من القانون. فالأشكال التشريعية، وفق كاتبنا، هي العرض المرئي لوعي اجتماعي محدّد. إذ يحوي التشريع سرّ النظام الاجتماعي، الشكل والقيم الأساسية التي أرساها الأفراد بالتوافق إيماناً بأن المجتمع تسيره ضوابط، وأن تلك القواعد تراعى ومن ينتهك حرمتها تلحقه عقوبات.

ففكرة دوركهايم عن المجتمع جلية، فهي تعكس الفرضية التنظيمية لدى كونت. فالمجتمع هو مجموعة أجزاء، تغدو لها قيمة حين تضم إلى بعضها البعض داخل منطق

شامل: فالأجزاء هي وظائف الكلّ.

ويأتي مصطلح وظيفة مزدوج الدلالة في هذه الحالة، فهو مرادف للسبب ومرادف للعلاقة. يفسّر أي حدث اجتماعي على أساس واقعة اجتماعية أخرى، تشرح السبب والكيفية التي تتجلى بها ظاهرة محددة في المجتمع. فعلم الاجتماع هو دراسة العلاقات السببية بين الظواهر، أو مجموع الظواهر. تفسّر فيه العلاقات حدثاً اجتماعياً انطلاقاً من واقعة أخرى، من روابط وظيفية ضرورية، وبالتالي سببية بين الوقائع الاجتماعية.

يتبين كيف يقود السياق العام لدوركهايم علمَ الاجتماع إلى الانشغال بشكل بارز بتداخل كافة الأطراف. أجل يبدو التماسك الاجتماعي هو الإشكال الجوهري للتفسير السوسيولوجي.

حيث تُقرَأ الصراعات والانحرافات ذات الطابع الاجتماعي، ومختلف أنواع التهميش، من خلال تساؤل: كيف لا يشتغل الوعي الجمعي، الضامن لحدّ أدنى من النظام الاجتماعي، في بعض اللحظات التاريخية عند بعض التجمعات البشرية أو عند بعض الأفراد؟

كانت دراسة حالة الانتحار بالنسبة إلى دوركهايم اختباراً تجريبياً لنظريته الوظيفية. تلخّص الاستدلال الذي عرضه في التالي:

أ- الانتحار علامة على أن الأعراف الاجتماعية ليست في مستوى إقناع الفرد.

ب- يوحي وضع حدّ لحياة الشخص بتواجد خلل في النسيج الاجتماعي.

ت- لذلك يحتاج المجتمع إلى بلوغ اجماع يخوّل له الاشتغال دون حصول نزاعات منهكة، إلى حزمة من الأعراف والقيم، ذات طابع جماعي، يتبناها الأفراد بمثابة الفروض والواجبات والإلزامات، تكون الأساس الأخلاقي المشترك بين الجميع.

وبناء على تمعن في معطيات حصر، درَجَ الإحصاء الاجتماعي، منذ مطلع النصف الأول من القرن التاسع عشر[1] على تجميعها، شرع دوركهايم في تحليل ظاهرة الانتحار وتفسيرها، فلاحظ أن حالات الانتحار أعلى عدداً في البلدان البروتستانتية منه في البلدان ذات التقليد

(1) جمّع تومازي مختلف أعمال الإحصاء الاجتماعي التي سبقت أبحاث دوركهايم، انظر كتابه:

L. Tomasi, *Suicidio e società*, Angeli, Milano 1989.

الكاثوليكي، وكذلك أكثر ارتفاعاً لدى هذه الأخيرة مقارنة بما يحصل بين الطوائف اليهودية.

والسبب المقدّر عثوره لدى دوركهايم بسيط: ففي الوقت الذي يضع فيه المذهب البروتستانتي الأفراد أمام نوع من المسؤولية وبعض الاختبارات الموضوعية، يوفّر المذهب الكاثوليكي والديانة اليهودية إلى الأفراد جماعةً، تبدو قادرة على إملاء نسق من القيم والسلوكيات ذات طابع جماعي.

معنى الانتماء إلى جماعة، وإلى فئة اجتماعية دينية، يقوّي أواصر الارتباط مع باقي فئات المجتمع. وكلّ ذلك أقلّ ضمانة في المجتمعات التي تكوّنت بفعل التراث الديني البروتستانتي.

ويبدو الانتحار كعَرَضٍ لغياب القواعد -الذي ينعته الكاتب بالمفتقد للضوابط-، في اختلاف عن نظيره المتميز بطابع الأنانية أو بطابع الإيثار، بالنسبة إلى دوركهايم هو ظاهرة لها جذورها في نظام المجتمع، قبل أن يكون في نفسية الشخص. فحين يكون الفرد «من دون مأوى» ويعيش في عزلة، مقدّراً أن القواعد هي نتاج قراره الفردي، عندها تكون مخاطر حصول الأزمة التي ستؤدّي إلى الانتحار أعلى.

نستخلص أنه حين يفشل المجتمع في توظيف مصادر رمزية، أو في بثّ أعراف قادرة على خلق لحمة بين الأفراد ومجموع القيم الجماعية، فلا يحسّون بوعي جماعي يسمو فوق مختلف أشكال الوعي الفردي، عندها تتولّد بيسر سياقات التحلّل.

وهو ما يعني أن الوعي الجمعي، حين يوحي للوحدات الفردية الإحساس بحضور المجتمع، ويشتغل بمثابة النظام القهري، يتمّ قبوله بشكل طوعي من طرف غالبية المجتمع، فيكون أفقاً غير قابل للتجاوز من العمل الاجتماعي ومن الحياة اليومية.

وبالتالي تكون الصراعات، وأشكال الانحراف، والانتحار المفتقد للضوابط، كلّها أعراض أزمة توازن داخل النسيج الاجتماعي، وداخل نشاطه كجهاز وفاق لقواعد اجتماعية مشتركة.

فالدين كما ندرك في هذا العمل، يكون عامل تماسك اجتماعي.

5. دوركهايم والوظيفة الدينية

تابعنا عبر مؤلّف «الانتحار» لقاء دوركهايم بالدين. فلا نستغرب حين نجد عالم الاجتماع بعد سنوات ينشغل ثانية بالمسألة في عمل جامع، ينتهي من إعداده مع العام 1912م (خمس سنوات قبل رحيله)، ألا وهو «الأشكال الأولية للحياة الدينية».

تتلخّص فكرة الانطلاق لدى كاتبنا في دراسة كيفية عمل الدين في المجتمعات البدائية لإدراك سبل عمل المجتمع الإنساني عامة، في اللحظة التي يرنو فيها إلى عرض صورة مستقلّة عن وعي الأفراد الذين يتكوّن منهم. حيث يدرس الدين كمثال يعبر عن كيفية تشكله وتبلوره في الزمن، يتجاوز فيه الوعيُ الاجتماعيُ الأفرادَ، الصورة التي يملكها المجتمع عن نفسه. ومن هذا الباب يساهم الدين في بناء الوعي الجمعي وفي الحفاظ عليه.

نجد في الواقع المعاصر عديد الحالات التي تعبر عن هذه الإشارات: يكفي للتذكير كيف أن الإسلام يمثل لعديد المجتمعات المعاصرة معين المعنى الجمعي في عالم يشهد تحوّلات هائلة، أو كذلك ما مثّلته الكاثوليكية وما تواصل تمثيله لدى عديد الشعوب، مثل الشعبين البولوني والإيرلندي.

وينقسم الأثر الذي نحن بصدد الحديث عنه إلى ثلاثة أجزاء: قسمان نظريان وثالث تحليلي. فالأول مخصّص لتقديم مفهوم عن المقدس، والثاني لكشف المصادر الثانوية، الواردة من الأبحاث الإناسية والسّلالية، الإنجليزية والفرنسية، عن المجتمعات ذات الطابع الطوطمي (قبائل الهنود الحمر مثلاً)، والقسم الثالث ينحو باتجاه تطوير نظرية شاملة عن وظيفة الدين.

تتلخّص الخاصيات المميزة للمقدّس بالنسبة إلى دوركهايم في التالي:

الفصْل يتحوّل إلى انفصال: يصير الإنسان أو الحيوان، أو الجماد، مشوباً بقداسة في الوقت الذي يمرّ فيه داخل دائرة مغايرة لعالم الدناسة. فالمقدّس هو اجتثاث جلي لأشياء من هذا العالم مقدَّر لها أن تلعب وظائف غير مدنّسة. المقدّس هو شيء من العالم الدنيوي اِمحت طبيعته الأولى وتغيرت ملامحه تحت رغبة البشر أنفسهم. فالناس هم منتجو المقدّس، مثل آلهتهم، ثم يقدّرون أن ذلك الشيء أو تلك الأشياء باتت مستقلّة عن إرادتهم؛ يصير المعتاد

خارقاً، وبالتالي، يمكن للمعتاد نفسه أن يدّعي تضمّنه لمكوّن علوي لا يعلى عليه، وغير قابل للتجاوز.

الفصل ناتج عن سياق اجتماعي ألا وهو الفوران الجماعي. في الوقت الذي يخلق فيه الأفراد نظاماً اجتماعياً جديداً، فإنهم يجترحون ذلك عبر مكابدة تجربة جماعية تبدو في أعينهم مشوبة بالروعة. منح موسى شعبه شرْعة جديدة في لحظة خارقة، مؤسّساً النظام الجديد على غرابة حدث غير قابل للتكرّر ثانية: إنه الاتصال المباشر بيهوه الذي أملى عليه الوصايا العشر.

يتشكّل النظام الاجتماعي في اللحظة التي يفصل فيها الناس في المجتمع «محلاً للقوة» –المقدّس–، بغرض إضفاء شرعية ثابتة على القواعد والقيم الجماعية التي يستوجب فرضها، لبلوغ سلس للوئام الاجتماعي. وبالتالي يصير المقدّس أو الخارق الأنا العليا الجماعية لمجتمع مّا، ويصير مكانَ تمثل المخيال الرمزي وإنتاجه.

من هنا تجلّى الدين مع دوركهايم بمثابة إطار منظّم ومؤسّساتي للمقدّس، شكلاً من إنتاج القواعد الجماعية والوعي الاجتماعي، وبالتالي أداة لتفسير وظيفة جامعة. لنقُل يأتي الدين على إثر المقدّس، بعد أن تجاوز الناس مرحلة الفوران الخلاّق للنظام الاجتماعي الجديد، وتأكّدت لهم حاجة للتحكّم بالمقدّس، الذي يضفي شرعية على النظام الاجتماعي نفسه.

لذلك فالدين هو قاعدة ورابطة تشدّ أزر المجتمع، يوحي بقوة الاعتقاد وجودَ مجموعة من القيم المتعالية اجتماعياً، وِفْقها يتأسس نظام الموجودات. ومن هنا تكمن أهمية الطقوس ودورها في بثّ اليقظة الدائمة في هذا الوعي الجماعي الأصيل. فتحضر، مثلاً، في عديد الديانات العالمية الكبرى، ضوابط مأكل، تشير إلى فكرة ضرورة اعتراف الأفراد بقيم مرجعية مشتركة وقواعد جامعة ضابطة. فعند الامتناع عن تناول ما يعدّ محرَّماً بحسب دين ما، لا ينتهي الناس، الذين يسايرون تلك التعاليم، عن ذلك متأملين في الأساس التاريخي أو التنظيري للتعليم نفسه، بل فقط وبكلّ بساطة، يبرّرون ذلك بالتقليد أو بالاستناد إلى آية من الكتاب المقدّس.

وتعدّ جدلية الطاهر والنجس بالفعل حالة نموذجية عن كيفية عمل الدين، عن كيفية تحوله

إلى قانون، إلى حزمة من التعاليم التي تنظّم الحياة الجماعية.

ففي التراث العبري مثلاً، يعتبر تناول الخمرة مسموحاً به -بخلاف الأمر في التشريع الإسلامي-، لكن بشرط أن يكون شرعياً (كاشير)، أي طاهراً. وتعود جذور ذلك التعليم إلى أن شعب إسرائيل قديماً قرّر استخدام خمرة غير مورّدة في طقوسه خشية العدوى، ولترسيخ بشكل مجدٍ في الوعي الجماعي، استناداً إلى تعليم ثابت في الحياة اليومية للجميع، ادعاء اختيارهم للمهمّة الخارقة التي دعاهم يهوه لتحمّلها.

لفهم كل ذلك درس دوركهايم المادة التي بدت له -وما يعود كذلك إلى كافة الباحثين الاجتماعيين في عصره- الشكل الأولي والبدئي لتنظيم المقدّس في المجتمعات الطوطمية.

فكانت الفكرة التي صاغها عن المجتمعات القبلية، ذات الطابع الطوطمي، أن الطوطم ليس سوى شكل منظّم لتمثّل المقدّس الذي ينعكس المجتمع عبره ومعترفاً به ككيان جماعي. ويشهد الطوطم بشكل ظاهر على وجود آصرة انتماء إلى مجموعة. فالطوطم بذلك الشكل هو اسم، وشعار المجموعة، وهو نظام من العلامات والرموز التي يحتاجها المجتمع للتماسك ولتأسيس هويته الخاصة. إنه نظام، طورته تقريباً كافة الأديان العالمية الكبرى وصاغت حوله مركّباً من الطقوس والأقداس، عائدة بالأساس إلى فترة التأسيس، تتميز بإرساء «علامات مميزة» للجماعة، مثل الختان في بعض الأديان. وبهذا المعنى يرسم الطوطم الحدود بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس، بين من يتاح له التعامل مع أشياء تتعلّق بالمقدّس وبين من ينبغي أن يبقى خلف سور القداسة أو خارج المنطقة الحرام. لقد نشأت عن الطوطم تراتبية اجتماعية وتمايزات داخلية في أحضان الجماعة، وهو ما تطوّر لاحقاً في مجمل الديانات.

يمكن للطوطم أن يشير إلى وجود إله، لكن يمكن أن يدلّ على غير ذلك. هكذا توجد ديانات مشرعة أبوابها لحضور الألوهية، في حين نجد أخرى، كما هو الشأن في البوذية، وهي ديانات إلحادية، لا تعير شأناً لفكرة الألوهية. فما بقي بالنسبة إلى دوركهايم أمر جلي، الإله الحقيقي والوحيد هو المجتمع والوعي الجمعي هو التصوير الأمثل والصحيح له.

يحتاج المجتمعُ إلى الدين لفرض قواعد سير نظامه بين الأفراد. هنا تدرك دواعي إقرار عالم اجتماع لائكي وقريب من الأفكار الاشتراكية في عصره، مثل دوركهايم في مؤلفاته الأخيرة

إجمالا، كيف أن الدين يمكن أن يلعب وظيفة بارزة لدعم التماسك الاجتماعي في أوساط تلك الطبقات «الوضيعة» -البروليتارية في لحظات التصنيع الأولى- التي لا تشي بعلامات تدلّ على تقبّلها النظام الاقتصادي والأخلاقي الجديد، الذي تولّد من رحم الثورة الفرنسية. فالصراع الاجتماعي لا يجري التحكم به، بأدوات سياسية فحسب، من خلال تطوير مجتمع عادل، بل بتربية الناس على استبطان قواعد جماعية. وفي اللحظة التي تستطيع فيها الأديان أن تساهم بلعب هذا الدور الاجتماعي، تلاقي ترحيباً من جانب دوركهايم. فبين التحرّرية المطلقة، التي تعلي من شأن الفرد، والماركسية التي تؤجّج الصراع الاجتماعي، الداعي إلى حصول التغير والتحرر للطبقات الخاضعة، لا ترى الاشتراكية الإنسانية لدوركهايم شيئاً آخر، لتحقيق تماسك الطبقات العاملة مع سياقات التصنيع والتحديث الاقتصادي والاجتماعي، غير الدين.

6. تطوّرات الوظيفية في علم الاجتماع الديني

ترتبط الوظيفية المعاصرة باسم الكاتب تالكوت بارسون[1]، رغم أن الموقع الذي يحوزه الدين في نظريته ليس مركزياً. وإن كان في الواقع موضوع القيم والمثل العليا المترسّخة في أسس مطلقة، فهي نقاط محورية في التفكير الاجتماعي لدى بارسون. بسبب اجتياح موضوع القيم لكل مجالات التكوين الشخصي لكاتبنا، من الأجواء العائلية (والد تالكوت كان راعياً بروتستانتيا من أتباع المذهب الكونغريغاسيوني، وعضواً في حركة «الإنجيل الاجتماعي» التي تنادي بالعودة إلى القيم الأخلاقية الإنجيلية لمواجهة أنماط الحياة الجديدة لـ«الطبقة الموسرة» الناشئة، التي تحدث عنها فيبلن[2] من خلال إعلاء دور الفرد والبحث عن النجاح

(1) راجع قائمة الأعمال الإضافية لتالكوت في آخر الكتاب.

(2) ثورستاين فيبلن (1857–1929) هو مؤلّف عمل تكوّنت على أساسه أجيال من علماء الاجتماع الأمريكان من التيار «الليبرالي». الكتاب بعنوان «نظرية الطبقة الموسرة» 1899م، ترجم إلى الإيطالية ونشر في دار إناودي بتورينو سنة 1949م، حيث يحلّل فيه علل الرأسمالية والفردانية الأمريكية بمنظور غير ماركسي مركّزا على آليات تميز تتغذى من حيازة أوضاع رمزية وأنماط حياة مختلفة. حول هذه النظرية يمكن الرجوع بالأساس إلى:

F. Ferrarotti, *La sociologia di T. Veblen*, in «Rivista di filosofia», 4, 1950.

M. Vianello, *Thorstein Veblen*, Comunità, Milano 1961.

والمكافأة الشخصية كغاية في حد ذاتها عبر التفاخر والتباهي بالثروة) إلى الكوليج الجامعي بأهميرست، حيث تعلّم تحت إشراف هاميلتون[1]، ونقد معايير «مدرسة شيكاغو»[2] التي تربط الكل على أساس النفعية الاقتصادية. لقد لقّنهم فيبلن أن مقصد الفعل الاجتماعي ليس الجدوى، كما يدّعي علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد في مدرسة شيكاغو، بل بالأحرى التبذير والإسراف.

من هنا كان بحث الشاب بارسون عن معيار نظري، يخوّل له تفسير جوهر الفعل البشري، على أساس أنظمة ثقافية مشتركة، أكثر منه على أساس تلبية المنافع الفردية.

ويدرك وبالتالي كيف ساعد لقاؤه بعالم الإناسة برونيسلاو مالينوفسكي[3] (تابع بارسون دروسه في أنجلترا) على إنضاج فكرة أهمية دراسة وظيفة الثقافة والقيم للمحافظة على التوازن بين مختلف مكوّنات المجتمع.

وقد تم لبارسون بين 1925 و 1926 بهايديلبيرغ بألمانيا غوص لاحق في الثقافة الأوروبية الثرية، (بالخصوص مع عمل ماكس فيبر الذي ترجمه إلى الإنجليزية)، سمح لعالم الاجتماع الإنجليزي ببلورة نظرية شاملة بشأن النظام الاجتماعي والفعل البشري. وتتراوح باستمرار بين محاولة صياغة موقف للفرد الناشط (أولوية التطوّع في الفعل الاجتماعي)، والحاجة للنظر إلى سبل الاشتغال الموجّه من النظام الاجتماعي في عمومه (أولوية النظام).

والآن، بحسب بارسون (بالخصوص على ما يبدو في عمله التنظيري الأول «بنية الفعل الاجتماعي» 1937)، باتت العلاقات بين الأعمال الفردية والنظام ممكنة لأنه يوجد بين توجّهات قيم الأفراد والأطر المتاحة، التي يتم بينها التعبير عن فعل الأفراد (الشيفرة الجينية، الشروط الاجتماعية البيئية، سياقات الاحتضان الاجتماعي، إلخ)، إطار مرجعي مشترك.

---

(1) كان فالتر هاميلتون أستاذاً لتالكوت بارسون بكوليج أمهيرست (ماسشوسيت). تحت تأثيره كان قرار الشاب بارسون للانكباب على الدراسات الاجتماعية دون دراسات علم الأحياء.

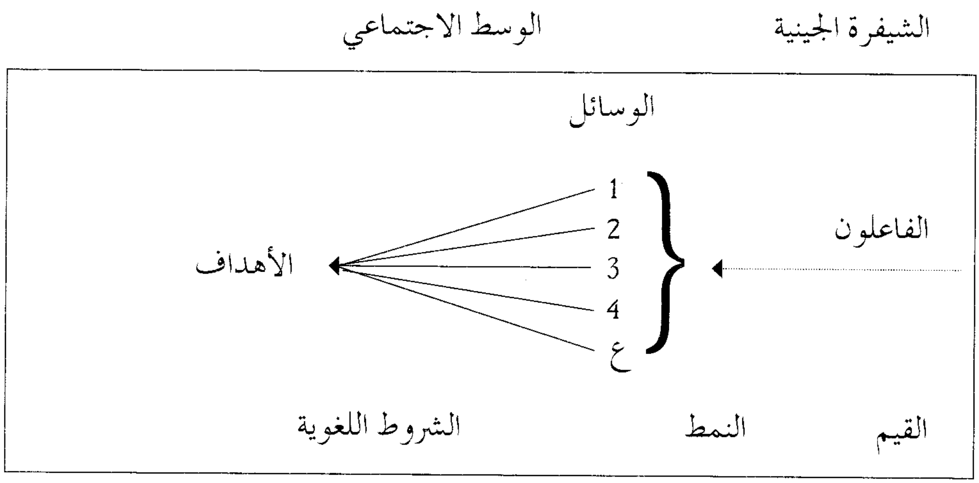
(2) يُقصَد بـ«مدرسة شيكاغو» جماعة من الباحثين ظهروا إبان العشرينيات والثلاثينيات في قسم علم الاجتماع في جامعة شيكاغو. التقت النواة الأولى حول توماس وبارك وويرث بغرض رصد تحوّلات المدن الكبرى الأمريكية بشكل تجريبي. مسار المقاربة التجريبية متعدّد التخصصات، تطلّع إلى دراسة المدينة وتحليلها رفقة الجماعات البشرية، ضمن سياق عام، لا يزال هذا التمشّي مجدياً إلى اليوم من عديد الأوجه.

(3) G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991.

تشكّل التوجهات الذاتية والأنماط الموضوعية للفعل، جانباً من المشهد المعتاد نفسه، مما يسميه بارسون نظام (*framework*)، أو بالأحرى يصير الفعل بمثابة نظام (الفعل هو نظام). الصورة التي تعبر عن هذا المفهوم تتجلى في الرسم رقم: 1.

الرسم رقم: 1

الوحدة الأساسية للفعل الاجتماعي لدى بارسون



وفي الأعمال اللاحقة لبارسون يصبح من الضروري فهم كيف يستبطن الأفراد القيم والأعراف والقواعد العادية، التي تضمن في النهاية الشروط الأساسية لعمل النظام الاجتماعي في مجمله. وبذلك الشكل يدرس أولويات الاحتضان الاجتماعي والرقابة الاجتماعية، التي ترأس سياقات استبطان مجمل القواعد، وتسمح باعتبار النظام من قِبَل كافة الأفراد قاسماً مشتركاً، وبمثابة المشهد الثابت الذي يمكن التحرك على ضوئه.

بين العالم الأصغر الشخصي للأفراد والعالم الأكبر للنظام الاجتماعي، يعتبر بارسون النظام الثقافي، المنتج للقيم والأنماط التي يتبناها الأفراد، محوريّاً في اشتغال المجتمع. هكذا يلتئم التماسك الاجتماعي (*functional needs of social integration*)، مطوّراً عبر الأفراد خاصيات متناسقة ومتلائمة مع منطق النظام الاجتماعي (*role-playing skills*).

وانطلاقاً من هذه النقطة، توغّل بارسون قدماً في الحدود الجديدة للإحيائية الآلية (السيبرنطيقيا) (نحن خلال النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي)، حيث ينحو التركيز على تحليل الوظائف الأساسية للنظم الاجتماعية (الآليات الأربعة للمراقبة التي ينبغي أن تتوافر في أي نظام ليضمن لنفسه إمكانية الاستمرار في الزمان والمكان: التكيّف، والبحث والمحافظة على الأهداف العامة، والتماسك، والكمون). وبين 1963 و 1970، بلغ عالم الاجتماع الوظيفي إلى تحديد نظرية في الأنظمة، سيعرضها لاحقاً بشكل منهجي في مؤلّفين، يعود الأوّل إلى 1977، بعنوان «النظام الاجتماعي»، والثاني إلى سنة 1978، بعنوان «نظرية العمل والظروف البشرية».

وتتلخّص الفكرة الرئيسة لهذا البحث في العناصر التالية:

- النظام الاجتماعي هو تنظيم مركّب يجري بداخله، بشكل متواصل، تبادل مكثّف بين الحوافز والمعلومات، والطاقة والرقابة، والفوضى والانتظام.
- يقع تنظيم التبادل بمستويات مختلفة من البسيط إلى المركّب، من الذي يغلب فيه التكيف المباشر إلى الحاجات الجينية والبيولوجية للأنواع إلى تلك الأكثر رقياً، حيث يطلب من الأفراد استبطان أنماط ثقافية وقيم أخلاقية.
- من النظام البيولوجي بسيط المستوى إلى المعقد حيث الفعل في أبعاده الأربعة المرتبطة بالسلوك، والشخصية، والانسجام الاجتماعي، إلى تبني أنماط ثقافية – ثمة إمكانية لتقليص التنوّع اللامحدود للخيارات الفردية، المتأسّسة على أولوية المصالح في مقابل القيم السائدة، المكفولة فقط بسلطة مؤسسات اجتماعية، ترسّخ في وعي الفرد قوانين رمزية عامة للأفعال (انظر الرسم رقم: 2).

الرسم رقم: 2
تراتبية مراقبة ضوابط الفعل في نظرية بارسون

الوظائف الأساسية	مستويات النظام	العلاقات
الكمون	النظام الثقافي	المعلومات
الانسجام	النظام الاجتماعي	
بلوغ المقاصد	النظام الشخصي	التبادل
التكيف	النظام البيولوجي	الطاقة

يؤكّد بارسون أن أساس هذه الأنماط الرمزية ينبغي البحث عنه في نظام المعاني العليا، أي في نظام متسام فعلاً، يلعب فيه الدين، والأديان التاريخية عموماً، وظيفة محورية منذ اللحظة التي يوفّر فيها للنّظام مصدر مشروعية عليا، لا تتوافر في أي نظام آخر. وتنحدر هذه القدرة من جانب العامل الديني، لضمان انسجام اجتماعي متطوّر، من أنها تشكّل للأفراد عنصر قوة لنمطية الأفعال البشرية. يبدو وكأنّ بارسون يردّد، بالقدر الذي يؤسّس فيه الأفراد مبرّراً سامياً لحياتهم داخل المجتمع، بقدر ما يكون سامياً أيضاً كمّ المعلومات التي توزَّع لمراقبة الفوضى الاجتماعية التي تنشأ داخل النظام الاجتماعي.

فالدين هو قانون اجتماعي عالي الجدوى، يستطيع ضبط كميات هائلة من المعلومات وتوحيدها في ما بينها، في حين تركها في حالة طليقة، فهو مدعاة إلى توليد أشكال، بمستويات مختلفة، من هدر الطاقة، وعدم الإشباع، والأزمات، والصراعات، والانحرافات، وتعطيل أجزاء من النظام. وبذلك الشكل تصير للدين وظيفة رقابة عالية.

بمقدور بارسون الحديث عن حاجة لافتراض وجود نظام لاهوتي، محدَّد سلفاً مقارنة

بذلك الاجتماعي، جدير بتأسيس نظام من العقائد يولّد نظاماً قانونياً اجتماعياً بالخصوص. معتقد يقود إلى الدين وإلى أنظمة احتضان اجتماعي تحبذها الأديان.

ففي أوج السجال الاجتماعي بشأن العلمانية مع نهاية الستينيات، لم يكن سدى إصرار بارسون على توضيح، ما ساهمت به المسيحية، على مدى أحقاب طويلة على المستوى الزمني، في تطوير الديمقراطية والنظام السياسي الأمريكي بالخصوص، وبالتالي لا مجال للحديث عن تواري الدين، بل عن تحوّلات «المادة» الاجتماعية للمحتويات الدينية. تتفشّى القيم الدينية في الجسد الاجتماعي: إنها فكرة – *ante litteram* – لنظريات الدين الشائع[1].

وبإيجاز، يتعذّر موت الدين، لما له من دور وظيفي أساسي، بحسب بارسون، في تلبية احتياجات توازن النظام، في أوجهه الثلاثة: البيولوجية والنفسية والاجتماعية.

7. من الوظيفية إلى نظرية النّظم

كما تابعنا سلفاً، أراد بارسون العبور من الرؤية الطوعية للفعل الاجتماعي إلى وضع أكثر تمحوراً على أولوية النظام، تحت تأثير نظريات الإحيائية الآلية التي بدأت تلقي بظلالها إبّان النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي. وبالتالي ليس عبثاً دمج اسم لوهمان[2]، ضمن الخط الذي نحن بصدد رسمه للوظيفية الدينية من دوركهايم إلى بارسون. برغم المواقف المعلنة لعالم الاجتماع الألماني المعاصر من الوظيفية الكلاسيكية. في الواقع، يقودنا الاختيار الحاسم الذي ارتآه لوهمان، وإن كان بشيء من التعسّف، إلى تحوير تصوير المجتمع الإنساني على معايير نظرية الأنظمة، وإلى رؤية أسلوب تفكيره تطويراً شاملاً لمجموعة من الأفكار يمكننا نعتها بـ«الوظيفية الجديدة».

كما يتضح أن موضوع الدين لا يمثل جوهر اهتمام نظرية لوهمان، رغم أنه كتب عن الدين بعض الأعمال وأهمها كتاب: «وظيفية الدين» المنشور سنة 1977.

---

(1) حول هذا المفهوم يمكن العودة إلى:

R. Cipriani, *La religione diffusa*, Boria, Roma 1988.

(2) كمدخل لعلم اجتماع لوهمان يمكن العودة إلى كتاب:

R. Febbrajo, *Introduzione a N. Luhmann, Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

تتلخّص نقطة الانطلاق لدى لوهمان في أنّ المجتمعات الحديثة هي أنظمة شاملة، لا يتطلب تماسكها سنداً معتبراً من القيم، والأعراف، والإجماع الضمني من جانب الأفراد، بل ينبغي بالأحرى الحديث عن التماسك المنهجي لا عن التماسك الاجتماعي. من هنا حصل التميّز الأوّل عن النظريات الاجتماعية لدوركهايم وبارسون.

وضد ما يسميه لوهمان علم الاجتماع الإنساني، الذي يضع الناسَ، وسط النسيج الاجتماعي، باستراتيجيات أفعالهم العملية والمتنوّعة، يقترح معياراً نظرياً ويولي عناية كبرى للنظام، تحوز فيه الأفعال الفردية الفضاء الخاص.

فعلاً يتحدد كل نظام، من المستوى الضيّق إلى المستوى الشامل بحسب فضاء محدّد: يمثل فيه هذا الأخير (الفضاء) مملكة التبدّلات، للمتحوّل والعرضي. وبالتالي فالنظام هو مجموع آليات صياغة الأجوبة لتبدّلات الفضاء الكثيرة واللامحدودة، فهو بخلاصة، يعدّ خارجاً عن الأوّل. فبقدر ما يكون الفضاء معقّداً بقدر ما يكون اختلاف الأجوبة متنوعاً، التي يتوجّب على النظام توفيرها داخل الحقل، لضمان توازن داخلي مقنع.

ويستوجب المجتمع بصفته نظام، بالنسبة إلى وهمان ضرورة تصوّره كمجموع من النّظم الفرعية، كلّ منها يُظِلّ برقابته جزءاً من الفضاء الخارج عنه. يشكّل الأفراد بأنماط عيشهم وشتى رغباتهم، في السلوك والاعتقاد، حشداً واسعاً وغير منتظر من الأنماط الاجتماعية ومن الأفعال: مجموع الفضاء الاجتماعي كلّه هنا. ومن جانب آخر، في الوقت الذي تسوق فيه الأنظمةُ الاجتماعيةُ الاختياراتَ الفرديةَ إلى اختيارات مختزلة، تصير قابلة للمراقبة عبر أولويات وإجراءات شكلية، تنتج استراتيجية اختزال للمجموع الاجتماعي الخارجي. محوّلة إياه إلى مجموع داخلي متنوّع، فيه ضروب شتى من الأنظمة الفرعية، تنتج بشكل أفضل قواعد، وإجراءات، وأشكال تواصل، وقوانين عامة، لفضاءات أفعال اجتماعية مختلفة.

بهذا المعنى، لا يسير المجتمع الحديث، لأن الأفراد يتواضعون في ما بينهم على نسق من القيم المشتركة، بل لأن الأفعال الفردية مقودة بشكل متواصل ضمن قواعد شكلية، غير محدّدة، متلائمة مع نظم على درجة عالية من التعقيد الاجتماعي.

وبالتالي يشتغل المجتمع، حين يتمكّن عبر أنظمته الفرعية من تقليص خيارات الأفراد

وعلاقات التواصل بين مختلف الأنظمة الفرعية إلى قواعد متلائمة. ومن هنا ففرضية لوهمان هي أن المجتمعات الحديثة ليس لها مركز دفْع، ولا أي نظام فرعي، يمكن اقتراحه عامل تماسك اجتماعي إلى كافة النظام.

يملك كلّ نظام اجتماعي فرعي مبدأً وظيفياً خاصاً ومستقلاً، قانونَ تواصل يختلف عن غيره من القوانين الأخرى للأنظمة الفرعية. لتبسيط الأمور يمكن رسم خريطة الأنظمة الفرعية الرئيسة الموجودة داخل المجتمعات الحديثة في الشكل التالي:

النظم	العلم	الفن	العائلة	القانون	السياسة	الاقتصاد
وسيلة التواصل	الحقيقة	الجمال	المحبة	العدل	السلطة	المال

يحوي كل نظام اجتماعي فرعي نظام عمل خاص، على أساسه يتشكّل قانون تواصل، مكوَّناً من وسائل التواصل التي تسير بحسب منطق مستقلّ. ولهذا جعل «التفرع» للمجتمع إلى فضاءات عدّة منفصلة، لها قواعد داخلية مستقلّة، ولغات متميّزة، لوهمان يدرك أن النظام ينتج معناه الخاص به، شكلَه المميزَ، ليكون له معنى، بمعزل عن المعنى الذي ينسبه الفاعلون كلاً على حدة، سواءً إلى أفعالهم الفردية أو الجماعية، أو كذلك إلى مختلف مكونات النظام الشامل.

بذلك الشكل تتمّ ما يسمّيها لوهمان بالعلمنة الشاملة إلى كافة قطاعات المجتمع، إنه يقصد قول ألاّ وجود لأساس نهائي يسمح بتفسير كيفية عمل النظام الاجتماعي: فلا السياسة ولا الاقتصاد، ولا الدين ولا العلم أو التقنية. فالنظام هو بمثابة حاسوب ضخم، بما أنّه خزّن ما يكفي من الذكاء البشري، يمكنه أن يشتغل «بمفرده» وبمعزل عن أيّ قوّة دفع متتابعة من الإنسان. وبالتأكيد، بالانسياق مع أفكار لوهمان إلى منتهاها، فالمثال فقط هو الذي يسمح بفهم الاختلاف بين المعنى والوفاق، بين التبرير الذاتي للنظام والانضمام عن قناعة من جانب الناس.

وبالتالي لا يمتلك الدين تلك الوظيفة المتميزة التي أضفاها عليه دوركهايم وبارسون في نظريتيهما. فبخلاف ذلك، يصير نظاماً وظيفياً يتمتع بميزة خاصة، من جملة أنظمة أخرى.

فلا يقوم في المجتمعات المركّبة بوظيفة التماسك، التي سادت في فترات تاريخية سابقة أو في مجتمعات بمستويات أقل تركيباً من حيث التطوّر، أين يتواصل له ذلك الدور، كما هو الشأن في بعض المجتمعات المتكوّنة بفضل الدين الإسلامي.

وبناء على ما ذكره، تتلخّص الوظيفية الخاصّة للدين في خلق التواصل الذي يجعل العالم المحدود عالماً لا متناه من المعاني، وقادراً بشكل مّا، على تقليص أثر الفضاء الذي يعيش فيه الأفراد، وتحويله إلى مستويات رحبة.

بذلك الشكل، يبدو الدين النظام الفرعي الوحيد القادر على الإجابة عن أسئلة ومطالب ومشاكل بمعنى ذاتي، لا يقدر أي نظام آخر على إتيانها. فالدين بإمكانه إنتاج نظام من العلامات، يسمح بالإقرار أن المجتمع له أساسه القيمي الخاص، وأن العالم يملك وحدته واتجاهه الخاصين، وأن كافة الفضاء الذي نعيش غارقين فيه، الطبيعة والمجتمع معاً، له انسجام داخلي متعال. وعموماً يسمح قانون التواصل في الدين بالحديث عن المجتمع المختلف والعالم المنقسم مما يوحي بأنه موحَّد، وكأن الكل متأسّس على فكرة إله مدرك بمثابة الكمال والخلود، في عالم يسوده العرضي والتنوّع اللذان لا ينتهيان.

وبالتالي فليست وظيفة الدين متضمّنة بل تأويلية. وهو ما يعني أنها تمثل للأفراد معنى من المعاني تسمح بتصور موحَّد لما هو في الواقع مشتَّت، بتصوّر مطلق لما هو نسبي. وتوفر تلك الوظيفة للأفراد علامات أفرزتها نظم فرعية أخرى من فضائها الخاص.

يستعيد الدين -على الأقل على المستوى الظاهري- البعدَ الذاتي للكائن البشري في المجتمع. إن كان صواباً بالنسبة إلى كاتبنا أن النظام الاجتماعي هو مجمل الأفعال التواصلية بين أنظمة فرعية متنوّعة، فكذلك من الصواب أن النظام الفرعي الوحيد -ربما برفقة المسمى عائلة- الذي يمكن أن يتوافّر فيه شكل تعبير ذاتي، وبحث عن معنى خاص، ألا وهو نظام الدين.

وفي الواقع، فحتى الأديان تصوغ ضوابط لتنظيم سياقات التواصل المتوجهة لتقليص الإفراط في التأويلات الذاتية لمعطى الإيمان أو رسالة الوحي: فالميكانيزم الأساسي في الأديان هو الإثارة في المؤمنين معاني الانتماء، المتمثلة في الانضمام إلى غايات تنظيمية لدين، إلى

عقائده وشعائره، أي خضوع الاستراتيجيات الذاتية إلى الأهداف المؤسساتية للنظام.

فحين نحقّق التوازن بين فضاءات التأويل الديني للحياة الممنوحة إلى الأفراد والأماكن التي تثبّت فيها قواعد الاعتقاد والسلوك الشعائري والخلقي، من جانب كنيسة ما أو نحلة ما، يسمح ذلك بمراقبة دائرة العواطف، وبالتالي يستطيع النظام الفرعي الديني الاشتغال كنظام يقود إلى فوضى الحوافز الفردية، المنجذبة نحو المقدّس، ضمن نظام الاعتقاد الثابت والمعقلن (عبر لاهوت وعقائد جاءا نتاج قرار جريء). ويغدو الدين خاضعاً إلى سياق العلمنة نفسه الذي يعود إلى كافة النظام الاجتماعي الذي تطوّر حديثاً: فما عاد مركزاً للمجتمع الذي ليس له مركز.

يمكن أن تبقى للدين وظيفة، وألاّ يتوارى مع تحوّلات المجتمع الحديث، بكلّ بساطة بشرط تكيّفه مع المنطق الذي يسيطر على اشتغال الأنظمة الاجتماعية. فالعلمنة بالفعل هي سياق تنوّع، وهذا ما قاله بارسون، تجرف في سيلها الدين أيضاً.

لنقل يتخصّص الدين في صياغة وساطته الخاصة، وقانونه الخاص للتواصل الذي يبين أنه قادر بفضله على التحكم في عوالم القلق والمخاوف، وضبط الآمال والحاجات الرئيسة لدى الأفراد.

وقد تابعنا، مع هذه الإشارات الأخيرة العائدة إلى نظرية الوظيفية المحدَثَة للوهمان، كيفية التفكير في الدين مرة أخرى، وإن كان على اختلاف كبير مع بارسون ودوركهايم، بصفته عامل تنظيم للسلوكيات ولتوجهات قيم الأفراد.

تشكّل الوظيفية، سواء في نسختها الكلاسيكية لدى دوركهايم أو في تلك البنيوية- الوظيفية مع بارسون، أو في تلك العائدة لمنهجية لوهمان، محوراً شاملاً: فالدين هو عامل قوي للاستقرار الاجتماعي، منذ اللحظة التي يوفّر فيها للمجتمع، كلاّ أو جزءاً، آليات عميقة لتقليص الضغط النفسي والاجتماعي والسياسي.

8. الدين وإثارة الصراعات

تقيّم الصيغة النظرية التي نحن بصدد معالجتها وظيفةَ الدين، لا بما يمكن أن يضفيه

على النظام الاجتماعي السائد من شرعية، بل بما يمكن أن يساهم به في إحداث التغيّرات الاجتماعية وتفجير الصراعات، التي تفرز على المدى البعيد تجديداً معتبراً وحقيقياً، وتولّد بالفعل حضارات جديدة، يكفي التفكير في الحضارتين المسيحية والإسلامية، للبقاء في أمثلة قريبة منا.

نقطة القوة في هذا الشكل من النظر للدين، نعني بمنظور اجتماعي، ونجد ذلك بالأساس مع ماكس فيبر[1]. ولد عالم الاجتماع المذكور في أحضان وسط برجوازي، في عائلة، من ناحية الأب، كانت تمثل الحركية الجديدة للأعمال والمؤسسات الرأسمالية الألمانية، ومن ناحية الأم، كانت تستبطن جذور التقاليد الدينية المتوهّجة، المتلخصّة في التيار التّقوي، وهو توجه في الأوساط اللوثرية الألمانية ينادي بأولوية العلاقة الصوفية مع الله، وبنقد طقوسية الكنيسة اللوثرية المنظمة. تأمل ماكس فيبر طويلاً في موضوع الدين، واضعاً إياه في قلب إنتاجه العلمي.

ولا ينبغي إغفال، بشكل مّا، المحاولة المنقوصة لماكس فيبر، ذات القيمة العالية، لصياغة مبحث جاد لعلم اجتماع الأديان المقارنة[2]. وعلاوة على ذلك كان الرجل مثقّفاً ملتزماً سياسياً. لفت انتباهه التناقض، الذي وجدت ألمانيا نفسها فيه، في عالم بصدد التحديث والتغير بشكل متسارع، بسبب الثورة الصناعية، وتحت أثر الشكل الاقتصادي والاجتماعي ذي الطابع الرأسمالي. فألمانيا، حسب رأيه، بقيت في الخلف، بسبب كبح البرجوازية الألمانية جرّاء جهاز دولة عتيق، غلب عليه الطابع الإقطاعي. كان فيبر يتحسّر على بيزمارك (نعت فيراروتي فيبر بـ«فتى بيزمارك اليتيم»[3])، الذي حاول على الأقل من جانبه تحديث الدولة وإعطاء دفعة للقوى الاقتصادية الناشئة المرتبطة بالسوق والصناعة.

يرتئي عالم الاجتماع أن البرجوازية هي الطبقة الاجتماعية الصاعدة التي لها المقدرة الحاسمة لتحديث الاقتصاد، والتي بمقدورها الإيحاء بقيم أخلاقية جديدة. كتب فيبر أن

---

(1) بشأن اطلاع ضاف على نظريات وطروحات ماكس فيبر يمكن الاستعانة بقائمة المراجع المذكورة في آخر الكتاب.

(2) M .Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1976.

(3) F. Ferrarotti, *l'orfano di bismark*, Editori Riuniti, Roma 1982.

المثقف له القدرة على تمييز هذه الحاجات للطبقة الجديدة في تولي تلك المهمة، بما تساعد به من إنجاز تحوّلات في المجتمع الألماني حتى إرساء الديمقراطية الحديثة (لا يغيب عن الأذهان أن فيبر شارك، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى مباشرة، في صياغة الدستور الديمقراطي الجديد للدولة الألمانية، دستور جمهورية وايمر).

وتتلخّص رسالة المثقف الألماني التي حاول فيبر ترجمتها بكل يقين (في الحقيقة، توقّف عن ذلك على مدى فترة طويلة جرّاء ما حلّ به من مرض عضال)، في ملاءمة الجديد مع الجذور التاريخية للأمة الجرمانية، وهو ما تكفّلت به مجموعة من المثقّفين في عصره بناءً على الأسس التاريخية للهوية الألمانية. لقد حاول ماكس فيبر، الذي نظر بانبهار إلى نموذج الدولة الديمقراطية ذات الطابع الأنجلوسكسوني، التوسّطَ بين ضرورة إعادة اكتشاف هوية شعبه والحاجة إلى تجنّب أي نوع من الانعزال والانغلاق على الذات.

ويتلخص الافتراض المنهجي الذي ينطلق منه فيبر، في فكرة أن المجتمع متكوّن من أفراد، أثناء نشاطهم يضفون معان على أفعالهم، فعلى عالم الاجتماع بذل ما في وسعه لفهمها. فالأفراد في نشاطهم يضفون معنى على ما يفعلونه، وتشكيل أنساق وأنماط مجرّدة لها حاوية لمعان، يضفيها الأفراد على أفعالهم، وهو بالأساس الدور الذي يلقي مهمته فيبر على علم الاجتماع.

لذا تبدو المهمة الأولى في تجميع وضمّ ما يبدو متناثراً ومتداخل المقاصد، أثناء الفعل الاجتماعي، ضمن أطر تفسير، قادرة على ترتيب ما يتجلى في الساحة الاجتماعية، للوهلة الأولى عفوياً ومتشظّياً ومتناثراً. من هنا تتنزّل فكرة فيبر أن علم الاجتماع من مهامّه صياغة الأنماط المثلى للفعل، القادرة على التنبه بشكل مجرّد للتنوعات المختلفة للواقع.

كيف السبيل إلى تجميع تنوّعات من السلوكيات الفردية في أنماط فعلية؟ إنها المهمة التي يسلّمها فيبر إلى التحليلات التاريخية للمذاهب الأخلاقية، التي نجمت بين الحين والآخر في السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة. بهذا لا يود عالم الاجتماع الألماني القول بأن ظواهر محددة تولّدت جرّاء سبب وحيد. لذا ينحو فيبر إلى تفسير متعدّد الأسباب للظواهر الاجتماعية. فالمعاني التي يضفيها الأفراد على أفعالهم، لا تحدّد الأفعال ذاتها، لكن وبكلّ

بساطة توجّهها. كما أن الأفراد ليس بمقدورهم تتبّع نتائج أفعالهم، بما تخلّفه من آثار سيّئة غير منتظرة. المثل الذي يلخّص الرؤى التي قمنا بعرضها هو العمل المعروف لفيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي» المنشور سنة 1940.

9. الدين والأخلاق والاقتصاد في أطروحة ماكس فيبر

تتلخّص أطروحة ماكس فيبر بشكل عام في العناصر التالية:

وجود تجانس بين نموذجين مثاليين: الرأسمالية والرؤية الدينية الكالفينية في أبعادها الأخلاقية، فهناك صلة رابطة بينهما. لا يتعلّق الأمر بعلاقة مفهومين، من جنس سبب–أثر، لكن بكلّ بساطة يتعلّق بوجود عناصر أخلاقية حاضرة في الكالفينية، يمكن أن تُرجَّح مساهمتها في إنشاء العقلية الفاعلة إلى رجل الأعمال الرأسمالي الحديث.

فعلاً، إن كانت خاصيات المثال النموذجي للرأسمالية، من جانب التراكم المتواصل، ومن جانب آخر وجود الصرامة العقلانية للعمل وللمؤسسة، فإنها تنظر باستمرار إلى علاقة الوسائل–الغايات، إلى علاقة الادخار–الاستثمار–الربح–إعادة استثمار. تترسّخ هذه الصيغة الخاصة بالنشاط الاقتصادي العقلاني بيسر كبير، وتجد أرضيتها المناسبة للتطوّر في فضاءات أوروبية، يسود فيها مذهب مميز منحدر من البروتستانتية الحديثة: ألا وهو الكالفينية. يُرشَّح أن تكون روح (*Geist*: مجموع القيم) الرأسمالية متلائمة مع شكل خاص في عيش الإيمان الديني ومع المفاهيم الأخلاقية المنحدرة منه.

بحسب أطروحة فيبر التي أثارت جدلاً واسعا[1] تُرشَّح الكالفينة لهذا الدور، بما تعرضه من خاصيات نموذجية لأخلاق في مستوى المهمّة العقلانية الحديثة. ونجد فعلاً في الكالفينية ذلك الاعتقاد في القَدَر إضافة إلى الورع. يبدو كلا المفهومين لفيبر

---

(1) كان السجال واسعاً سواء بين المؤرخين أو بين علماء الاجتماع. عادة ما أشار الأوائل إلى أن الرأسمالية انطلقت قبل أن يهل حدث الكالفينية؛ وعادة ما أشار الأواخر إلى أن الرأسمالية قد تدعّمت بالخصوص جرّاء المستجدات التقنية والاقتصادية الكبرى. لمتابعة مختلف الانتقادات يمكن الرجوع لمؤلّفي:

G. Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984.

L. Pellicani, *Saggi sulla genesi del capitalismo*, Sugarco, Milano 1988.

أساسيين لتطوير روح الرأسمالية.

بحسب منطق الإيمان بالقدر، يأتي خلاص الفرد بالإيمان وحده، ولا يدرك فيه الإنسان، ضمن ذلك المسار الذي حدّده له الربّ، أمل أن يكون من الناجين، فالله وحده من يعلم ويحيط بمن سيكون من الناجين ومن سيكتب له الخسران. تبقى الإمكانية الوحيدة المتاحة بيد الإنسان، أن يعيش إيمانه في الدينا بمثابة الرسالة. هكذا يكرّس حياته لفعل ما يحثّه الربّ على فعله، لإتمام عمله بنجاح. فرحمة الرب مرتبطة بمدى نجاح الفرد، في عيش عمله الخاص كالتزام دعاه الرب في هذا العالم لإتمامه. وهو ما يعني عرض الحياة الخاصة، وبالتالي الفعل الاجتماعي، على معيار أخلاقي، على منهج عقلاني، يقول فيبر، وعلى منسك (يعني حرفياً ممارسة منهجية) دنيوي (يجري في أحضان هذا العالم، لا خارجه). فثمة وبالتالي مجازفة، من الالتزام الذي يتطلّب تضحيات في الراهن، ليكون هناك أمل لنتيجة إيجابية غداً، ومن ضبط الرغبات الخاصة لمراكمة الطاقة، التي تخلف نتيجة فعلية في زمن قادم، ثمة عقلانية الفعل الخلقي التي يحتاجها النشاط الاقتصادي.

سمحت العلاقة المتينة التي أرساها ماكس فيبر بين النموذجين المثاليين، الكالفينية والرأسمالية، بتطوير خطاب عام، أزمع إجراؤه على الطبيعة الجوهرية للرأسمالية في الغرب. فالأطروحة التي حاول عالم اجتماع الأخلاق البروتستانتية الدفاع عنها، هي أن في شقّ فقط من الغرب، تطوّرت جوانب إيجابية، لا من جانب مادي فحسب، بل أيضاً من جانب روحي، لنشأة الرأسمالية وتعزيزها.

ضمن سياقات أخلاقية ودينية أخرى، في البلدان الإسلامية والهندوسية والبوذية مثلاً، لاقى الشكل الرأسمالي ولا يزال عراقيل تطوّر لافتقاد النظام الأخلاقي المناسب.

10- الدين عامل للتغيير الاجتماعي

اهتم ماكس فيبر بمعيار كارل ماركس لتفسير عوامل التغيير الاجتماعي. كيف السبيل في لحظة ما، في سياق التطوّر التاريخي، أن تتفجّر في المجتمعات البشرية تغيّرات عميقة لنظام اجتماعي سائد؟ فما هي الشروط التي تدفع باتجاه تعجيل السياقات التاريخية؟

بيّنٌ لدى ماركس أن العامل الديناميكي متجلّ في الصراع الاجتماعي الاقتصادي، الذي يضع وجهاً لوجه طبقات اجتماعية متضادة، وهو ما يدخل في النسيج الاجتماعي عناصر متعارضة، تنتج تحوّلات اقتصادية وسياسية ثورية.

وبالنسبة إلى فيبر يمكث حلّ هذه المعضلة في التغيير في اتجاه آخر: إن غير المجتمع نظام سيره، فإنّ عوامل الأزمة الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية، يتولّى تفسيرها روادُ التجديد الاجتماعي أو السياسي، الذين يُبدُون نباهة في قراءة علامات التاريخ، متحمّلين على عواتقهم مسؤولية التغيير التي يعبر عنها الناس في لحظة تاريخية.

وتُعدّ بالنسبة إلى فيبر، صورة الزعيم الكاريزمي، في سياقات التغيير الاجتماعي، رئيسة. من هنا جاء الاهتمام البالغ الذي أولاه الكاتب للشخصيات الدينية، ذات الخاصيات الكاريزيمية، ممن تحمّلت مهام التجديد الكبرى، في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وبنظرة فاحصة في موضوع تشكّل القيادة السياسية، درس فيبر الكاريزما وبالتحديد نوعاً متفرداً من القيادة الملهمة ذات صبغة نبويّة.

وتبعاً لذلك، فالنبي هو ذلك الشخص الذي يأتي بمستجدّ مقابل الدين السائد في عصره. يصدح بخطاب وقول جديدين عن الله، وعن العلاقة بين الله والبشر. مثال وحيد على ذلك: ففي اللحظة التي كان موسى يقود شعباً شقّ له البحر، مما سيسمّى لاحقاً شعب إسرائيل، خارج مصر، ليخوض به رحلة الخروج، عرّض نفسه ومن أتبعه، في ذلك الاختبار الجماعي الفائق، إلى ابتلاء كبير، أوجد على إثره نظاماً مستحدثاً، ونسقاً مغايراً من القيم، وشريعة مستجدّة.

فالنبي ينتقد السائد ليطرح نمطاً مغايراً للعيش، في قالب إيمان ديني، وعلى هذا الأساس، يعرض شكلاً جديداً من الاجتماع. والأنبياء الأخلاقيون كما يسمّيهم فيبر، هم بالفعل شخصيات قيادية يوحون بحالات تجديد، ويشيرون بها على الناس، حيث يستطيعون بشكل جلي ومرئي اجتماعياً، تحديد نموذج أخلاق بديل عما يسود في المجتمع.

والأمثلة التي يعرضها عالم الاجتماع تعبيراً عن هذا المقترح جلية. فالمسيح ومحمّد هما نبيان أخلاقيان قاما ضدّ الديانات الطقوسية الجوفاء في زمنيهما، دعيا إلى مجتمع جديد يتأسّس

على قيم تقلب الواقعَ السائد الذي نشآ عليه وتربيا فيه، كلاً أو جزءاً.

كل شيء متيسّر الآن، فحين تطلّ في التاريخ تلك الشخصيات، التي تملك تلك القيادة الملهمة وتبين أنها قادرة على خلق قوة دافعة من الأفكار الجديدة، تولّد حضارات تاريخية كشأن الحضارتين الإسلامية والمسيحية. وفيبر الذي استعمل هذا المفهوم أثناء التمعّن في تراث بولس الطرسوسي، اعتبر الكاريزما هبة خارقة يملكها إنسان فاضل، يلتفّ حوله جمع من الأتباع الحواريين جرّاء اعتراف به، نابع عن اختبار مستمر وكذلك لما تميز شخصيته من مواهب القيادة.

غير أن الحافز الخلاّق الجوهري للنبي، الذي يلبس لبوس الرسالة الإلهية، ويعلن «سماوات و أراضي جديدة»، ينحو للفتور برحيل الشخص نفسه الحامل لتلك الكاريزما، أي بموته؛ فينفتح بذلك مشكل استمرار القيادة الملهمة بعد غيابه.

شغَف ماكس فيبر بالموضوع طويلاً، فقد اعتبره مفتاحاً حاسماً لفهم العبور من حالة اجتماعية يهيمن عليها التفرّد، وبالتالي تلك القوّة الخلاقة والمجدّدة للنبي، إلى أخرى تثبت فيها مؤسّسات وتنظيمات الدولة أشكالاً يتمحور حولها العيش الاجتماعي. ذلك ما يسمّيه فيبر بـ«رتابة الكاريزما».

تم حلّ المسألة تقنياً بشكل مغاير في الديانات العالمية الكبرى: إما بنقل الكاريزما الشخصية للمؤسّس في صيغة وظيفة لوكيل مؤسّساتي، منصَّب، على شاكلة نقلها في مؤسسة –الكنيسة الكاثوليكية مقابل السيد المسيح–، أو اختلاق نَسَب تؤمّنه رابطة دموية –كما هو الشأن في «آل البيت» لدى الشيعة في العالم الإسلامي–، أو الإلحاح على الموت والانبعاث المتجدّد للكاريزما، كما هو الشأن في التقليد البوذي بالتيبت.

تحت أي شكل كان، بين جدلية القوة الحيوية التي تجدّد وثبات الرسالة الدينية في قوالب تنظيمية قارّة، يمكث بالنسبة إلى فيبر التناقضُ الملازم للقيادة الملهمة الدينية، بشكل عام، بعدُ الصراع المجدّد للدين.

يتحدّث فيبر عن النبوة الأخلاقية حذو النبوة النموذجية، المثال الأكثر ملاءمة الذي يقترحه نجده في حالة بوذا. يتعلّق الأمر في النبوّة الأخلاقية بنوع جديد من الرسالات الدينية

ذات طابع فلسفي روحي، يعلنها شخص كابد بنفسه طريقاً جديداً من الكمال والميلاد والخلاص، مما سمح له بعرض نفسه نموذجاً للاتّباع. وبالتالي ففي مرحلة أولى، ليست هناك رغبة لإصلاح العالم، ولو بطريقة غير مباشرة. في حين ثمة مسلك صوفي وزهدي لتجاوز الشرّ (قانون الكارما في التقليد البوذي)، يمكن قطعه بشكل فردي تقليداً لـ«المعلّم». وكلّ ذلك يمكن أن يخلف آثاراً اجتماعية، في نظام قائم، من خلال المحتويات المتضمنة في معتقد فلسفي ديني جديد.

تشكّل مظاهر الزهد والتصوّف عناصرَ بنيوية مع نمط الكنيسة–النِحْلة، الذي تحدث عنه ترولتش بإفاضة[1]، للاهتداء بحسب فيبر، لتصنيف الظواهر المختلفة الحاضرة في الحقل الاجتماعي الديني.

تقود هذه الأشكال المختلفة معاً إلى موضوع يعتبره فيبر مجدياً للتعمق في فهم الأديان العالمية، في ما له صلة بالعدالة الإلهية، أي الشكل الذي يفسّر به كل دين حضور الخير والشر في العالم وسبل تجاوز المشكلة.

فلا شكّ، ضمن تنوّعات العالم اليهودي المسيحي، أن الأمر شديد الاختلاف لدى «شهود يهوه» مقارنة بالكاثوليك، في نظرتهم للشر في هذا العالم. إن كانت بالنسبة إلى الأوائل تسود في هذا العالم الظلمة، فإن نظرة الأواخر شبيهة بـ«لحظة مخاض الأم» تتألم، لكنّها في الآن تتمخّض عن حياة جديدة.

رأينا كيف أن رؤية فيبر مغايرة بأوجه عدة للمقاربة الوظيفية. فلا يحاول الرجل الإجابة عن سؤال قيام النظام الاجتماعي، بل عن سبل تغيّره. لذلك لا يأتي النظر للدين كعامل لحمة اجتماعية فحسب، بل أيضاً وبالخصوص، كعنصر قادر على خلق تجديد وتغيير اجتماعيين.

---

(1) أرنست ترولتش (1865–1923م)، من كبار علماء الاجتماع الألمان، خصّص عملاً بات من الأعمال الكلاسيكية في تصنيف الكنائس والنِّحل والطرق الصوفية.

E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

كمقدمة ضافية عن هذا الكاتب، انظر:

J. Seguy, *Christianisme et société*, CERF, Paris 1980.

11. الدين والاغتراب

تختلف قراءة ماكس فيبر للدين عن نظيرتها التابعة لماركس وأنجلز اختلافاً جذرياً[1]. وبشكل عام تتميز مقاربة الكاتبين الأخيرين، بخاصيات فلسفية أكثر منها اجتماعية، محكومة بفكرة أن الدين ليست له استقلالية ضمن السياق الاجتماعي. فهو رهين شيء آخر، وبالتالي فدائماً وانطلاقاً من ذلك الشيء الآخر يتم شرحه وتفسيره. التصوّر نفسه، يقوم به فرويد[2]، ضمن مجال آخر، حين يختزل البعد الديني في أبعاد بنيوية أخرى تتلخّص في اللاشعور البشري.

في المنطق الماركسي، الذي أثر على جانب من علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر، ليس الدين سوى غشاء إيديولوجي توظّفه، من حين إلى آخر، الطبقات المهيمِنة أو المستضعَفة لتعرض ظروفها أو لتعبر عن موقعها الاجتماعي والاقتصادي، إنه عرض لحالة واقع السلطة أو اللاسلطة.

ينشئ الناس في أحضان المجتمع آلهتهم، ثم ينحون إلى عبادة ما يتجاوز ذواتهم: فهنا يمكث ميكانيزم الاغتراب الديني، الذي حدّد معالمه فيورباخ[3] والذي استعاده ماركس، رابطاً إياه بالاغتراب الاقتصادي الذي يرهق كاهل المجتمع الرأسمالي.

بهذا المعنى، لا يمكن للدين أن يتولى، من وجهة نظر اجتماعية، أية وظيفة مستقلّة، لأنه إما أن يتولى مهام تبرير نظام اجتماعي قائم على التراتبيته بإضفاء مشروعية على مختلف تحوّلات السلطة المادية والرمزية، أو يعوض، في غياب شي آخر، اللغةَ السياسية للطبقات الاجتماعية الخاضعة، التي ترنو للانعتاق من أوضاع القهر التي تجد نفسها فيها أو ترى أنها ستقع فيها. هذه هي أطروحة أنجلز بالخصوص، فلقد طوّر في دفاتر «حرب المزارعين الألمان»، أين

---

(1) كمدخل لدراسة علم الاجتماع من وجهة نظر ماركس وأنجلز، وما تركته التحليلات الماركسية من أثر على علم الاجتماع الديني، يمكن الاطلاع على مؤلّف:

O. Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales*, Monte Avila, Caracas 1975.

(2) F. Ferrarotti, *Il contributo dei classici*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985.

(3) لودفيغ فيورباخ (1804–1872م)، فيلسوف ألماني لما يسمى باليسار الهيغلي، كان تأثيره كبيراً على ماركس في ما يتصل بمفهوم الاغتراب.

يعيد قراءة الصراع الديني بين لوثر وتيّار الأناباتيستي الأشدّاء بصفته صراعاً طبقياً، ضمن أجواء العبور من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الحديث.

وهذه النسخة، التي تضفي وظيفة تقدمية نسبياً على الدين، سيستعيدها لاحقاً غرامشي[1] وثلّة أخرى من الدارسين الماركسيين الجدد، سواء في علم الإناسة أو في علم الاجتماع، لنقل جانب كبير من علم الاجتماع الديني في أمريكا اللاتينية[2] لا يزال تحت تأثير هذه المقاربة الجوهرية: الدين هو لسان حال الطبقات المعوزة.

وبالتالي يعتبر الدين في النسخة الثانية بمثابة الغشاء الإيديولوجي، الذي يخفي علاقات القوة الفعلية الحاضرة في المجتمع، بل وفي الوقت نفسه مرآة التناقضات الاجتماعية، والمكان الذي تتعرّى فيه السيطرة الاقتصادية في أكثر صورها تعقيداً، في أشكال الهيمنة الثقافية، الرمزية، قبل أن تكون دينية في كلمة موجزة. وبالتالي يمكن النظر إلى الدين، كشكل تنكشف عبره الصراعات، وتعبّر عن نفسها في مجتمع مّا وفي لحظة تاريخية محددة.

ومع عالم الاجتماع الفرنسي الراحل بيار بورديو[3]، جرت محاولات ربط وجهة نظر فيبر مع نظرة ماركس بشأن موضوع الدين. تتلخّص الفكرة الرئيسة للمقاربة في الإقرار بأن الحقل الديني يستدعي العناصر المفاهيمية التالية:

إن الدين هو مجموع ثروات رمزية تتعلّق بدائرة المقدّس.

استناداً إلى هذه الثروات تمارس سلطة، ذات طابع إنتاجي وإعادة إنتاجي، من طرف مجموعة من الوكلاء على المقدس.

تفرز تلك السلطة داخل الحقل تراتبيةً متأسّسة على سلطة معرفية تتولى تحديد المعتقد الصائب. وبالتالي تكون النتيجة في تولّد اختلافات دائمة داخل الحقل، بين المختصين وغير المختصين بالمقدس، أي الناس المدنيين.

---

(1) T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 1981.

A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985.

(2) O. Maduro, *Campo religioso y conflictos sociales.*

(3) G. Guizzardi, *La religione della crisi*, Comunità, Milano 1979.

الأواخر هم المعنيون الأوائل بالسياق الشعائري والعقلي، وهو ما يسمح من جانب بضمان الشرعية داخل الحقل الديني، ومن جانب آخر بتوفير نظام كامل من المعاني تتاح للأفراد فرصة الالتجاء إليه، من حين إلى آخر، في تفسير «سُبل الفوز في الآخرة» و«كيفية الفلاح في الدنيا».

يحمل التمايز الداخلي معه في الحقل الديني صراعاً كامناً، يتجلى مثلاً، حين يحاول رهط من غير المختصّين بالمقدّس صياغة الرأسمال الرمزي، الذي ترسب مع الزمن في الحقل الديني، بشكل بديل، متجاوزين سلطة المحتكرين للمقدّس.

ونستطيع ملاحظة، ضمن العرض الذي قمنا به أثناء التعامل مع فكر بورديو، تواجد فكرة ثابتة عن استقلالية الحقل الديني. بذلك الشكل فحسب، يمكن لبورديو صياغة نظرية بشأن الصراع الاجتماعي الديني، مميزاً إياها بشكل دقيق لا بربطها، بطريق المماثلة، بنظريات صراع أخرى.

الصراع الاجتماعي الديني ليس صراعاً بين طبقات اجتماعية، بل بالعكس، هو صراع موضوعه تحديد الرموز، نُظُم المعاني، وهو ما يشرك بالضرورة فاعلين متصارعين يقفون على أطراف مواقف مختلفة في جغرافية السلطة والمعرفة الدينية.

وتتأسس الإشارة التي عادة ما لوّح بها بورديو عن آليات إعادة إنتاج الحقل الديني، بالخصوص داخل سياقات الاحتضان الاجتماعي وتلقين العوائد المشتركة، وهو ما يستدعي فكرة عن الدين باعتباره شيئاً مسلّطاً على الأفراد، ويؤثر في حوافز فعلهم، ضمن عنف رمزي عال.

12. الدين ضمن نظرية التبادل

نقصد بنظرية التبادل[1] مجموعة من المفاهيم نعرضها لاحقاً بشكل منهجي:

لا يسعى الكائن البشري إلى تكديس المغانم، بأي ثمن كان، بل يتطلّع إلى بلوغ بعض المغانم ضمن التبادل الاجتماعي مع غيره من الناس.

---

(1) الكاتب الأساسي في هذا المجال جورج هومانز.

ليس الكائن البشري كائناً عقلياً صرفاً؛ بل العكس فهو ينشغل باستمرار بحساب التكاليف/المنافع في تواصله اليومي بنظرائه.

فلا يملك الكائن البشري معلومات ثابتة عن كافة البدائل الممكنة التي يمكن أن يخلّفها الفعل الاجتماعي، لكنه يحيط ببعض منها فحسب، كافية أن تضمن له حدّاً أدنى من المراقبة لتوزيع التكاليف والمنافع الأساسية.

يتحرّك الكائن البشري دائماً تحت الضغط، متنافساً مع أقرانه للحصول على مغانم في سياق تزاحم متبادل.

ينتبه الكائن البشري، أثناء عمليات التبادل للحصول على المنافع، إلى التحرك في سياق مصادر شحيحة، منذ اللحظة التي يدخل فيها في علاقات تبادل.

لا تتمتع علاقات التبادل، كما تم وصفها، بقيمة داخل السوق الاقتصادية فحسب بل في كافة مجالات الحياة الاجتماعية أيضاً.

تستدعي هذه العلاقات، لتحقيق الكائن البشري أهدافه، أن يحرّك ويتبادل ليس البضائع المادية فقط بل الثروات الرمزية أيضاً مثل المشاعر والأفكار والتواصل غير اللفظي، إلخ...

وبرغم الإدراك للبعد النفعي، تطوّرت في الحقيقة نظرية التبادل بعيداً عن علوم الاقتصاد، انطلاقاً من الأبحاث الإناسية الأولى لفرايزر[1] ومالينوفسكي، بين نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

بالخصوص مع مالينوفسكي، بدراسة بنية نظام التبادل الذي يسند الحياة الاقتصادية لسكان جزر تريوبريان -المسمّى بكولا رينغ-، حدّد بدقّة علاقة التبادل المادي والتبادل الرمزي الذي جرى توصيفه سابقاً في النقطة (ج).

الكولا رينغ، هو نظام تبادل دائري للبضائع (من صنف الأساور والعقود) يقوم به مختلف سكان جزر الأرخبيل في اتجاهات متقابلة (بمعنى أساور، في الاتجاه المقابل عقود، بشكل دائري). بالانطلاق في اتجاه الكولا يجري تبادل الأساور بعقود متحرّكة في الاتجاه المقابل.

---

(1) بشأن فرايزر ولإحاطة بطروحاته في حقل الدراسات الإناسية، انظر:

G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze delle religioni*.

بالخصوص بين الأفراد، تتم مبادلات الأساور في مقابل العقود دائماً.

بحسب مالينوفسكي، ليست الشبكة التي تم إرساؤها ذات طابع اقتصادي فحسب، بل رمزية أيضاً، أفرزت هوية جماعية: فلا تفرض الشبكة نظاماً من المصالح الاقتصادية الجلية فحسب، بل رابطة تضامن قوية والتزامات من كلا الطرفين. بهذا المعنى، تكون الكولا نظاماً رابطاً بين الناس، ونوعاً من التبادل الاجتماعي الديني.

استعاد مارسال موس[1] -أحد أتباع دوركهايم- أفكارَ مالينوفسكي بشكل نقدي، مبيّناً كيف أن التبادل، لا يستدعي حقيقة أي مفهوم للجدوى الاقتصادية، فهو يشير إلى فكرة العطيّة. ففي المجتمعات المنعوتة بالبدائية، ما هو معتبر بحسب موس، هو تبادل العطايا منذ إرساء القاعدة الاجتماعية، أن العطية ينبغي الردّ عليها بمثلها أو أحسن منها. فالقوة القاهرة التي تلزم الجميع بمراعاة تبادل المكاسب في ما بينهم، وهي الجماعة البشرية نفسها، أي الانتماء إلى تجمّع. فالتجمع هو معين أخلاق يدفع الناس للبقاء ضمن قواعد لعبة التبادل. يدرك في المجال بحسب اختبار نظرية التبادل، أن الفكرة ليس لها مثيل بنيوي لمقارنة الإنسان فيها بالحيوان. إذ ثمة بين مستويي الحياة، الاختلاف النابع جراء الثقافة.

ونجد كلود ليفي ستروس[2] ضمن من حاولوا التعمق في مسألة التبادل الاجتماعي، من خلال حصر نقاط التمايز بين الكائن البشري والحيوان. فقد انطلق من فرضية أن الأوائل يرثون كمّاً هائلاً من الأعراف والقيم يحتاجها الأفراد للتفاهم، داخل أي فضاء تجري فيه عملية التبادل الاجتماعي. ويتم التبادل ويصير ممكناً، لأنه يدخل بالنسبة إلى الأفراد ضمن إطار قيم وقواعد تم اكتسابها عبر سياقات الاحتضان الاجتماعي. ويحتل الدين، في هذه الأوضاع موقعاً أساسياً، منذ اللحظة التي يساهم فيها بإضفاء القداسة، ويجعل المعايير القيمية الأخلاقية للتبادل الاجتماعي خارج المناقشة.

ففكرة أن الدين يمكنه تشكيل نوع من المرجعية المعرفية والمعين الرمزي والعاطفي القادر

---

(1) بشأن حوصلة موجزة عن هذا الكاتب يمكن العودة إلى:

S. Martelli, *Introduzione a Marcel Mauss*, Armando, Roma 1988.

(2) كمدخل لهذا المبحث يمكن العودة إلى شيبرياني:

R. Cipriani (a cura di), *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986.

على أن يمنح الأفراد بعض المنافع لمواجهة «الاستثمار» في الحياة، بشكل قريب جداً، يأتي على نقيض، المسافة النقدية التي تفصله، عن النظريات «الصلبة» للتبادل، التي تقيس السلوكيات في حدود الإثارة والإجابة، والاستثمار، والتكلفة، والمنفعة، أي الأنماط الاجتماعية الملائمة لشدّ التنوعات المذكورة سلفاً معاً.

13. سيمل: الدين والتديّن

دفع الانشغال المستجدّ للدارسين، بأعمال عالم الاجتماع والفيلسوف جورج سيمل (برلين 1858م – ستراسبورغ 1918م) المعاصر لدوركهايم، علماءَ الاجتماع الديني إلى إعادة قراءة أثره المنهجي الصادر سنة 1906 (*Die Religion*).

يأتي الاهتمام بمقاربة سيمل للظاهرة الدينية مزدوجاً: ففي مستوى أول نعثر في فكره على كافة ملامح نقد الوضعية ونقد الفلسفة الكانطية المحدَثَة، فضلاً عن استهلال يتعلق بالظواهرية، التي سنتحدث عنها في الفقرة القادمة؛ وفي مستوى ثان فقد أدخل تمييزاً بين الدين والتديّن، استبق فيه معالجة نقطة منهجية تلقى حفاوة كبيرة في أبحاث علم الاجتماع الديني اليوم.

يمكن تلخيص الافتراض الذي يؤسّس عليه سيمل تمييزه، في الفقرات التالية:

يوحي لنا فهم الواقع بتعدّد العوالم، التي يعيش الواحد منها إلى جنب الآخر؛ فمثلاً إلى جنب عالم الحياة اليومية الذي نغرق فيه باستمرار، توجد عوالم أخرى، كتلك المتعلقة بالفن، والعلم، والفلسفة، والدين؛ يشتغل كلّ من هذه العوالم على أساس مبدأ خاص به، متّبعاً حقيقة خاصة. من هذا الجانب يدرك سبب حديث سيمل الدائم عن النسبية.

بالنسبة إلى الفرد لا تقع هذه العوالم تحت الرقابة كما ليست على ارتباط في ما بينها؛ بل بالأحرى، تتمثل الحالة العادية، بالنسبة إلى الإنسان العادي، في الحضور أو التراكم غير المتناسق لشظايا هذه العوالم المختلفة.

لذلك فالحياة، على الشكل الذي يحدّدها به سيمل في الجزء الأخير من بحثه الفلسفي (بالأساس في عمل 1912م «عن فلسفة الدين»)، هي صراع دائم بين الرّوح والأشكال التي

يخلقها، والتي منها ما يصير ثابتاً عبر الزمن وتجسيداً للقيم الروحية ولتوجّه الروح نفسه إلى تجنّب الانغلاق، بالخصوص حين يتحوّل إلى مؤسّسات اجتماعية قاهرة؛ الروح بشكل أساسي هو مبدأ التحقّق الفردي في مقابل تشييئ الأشكال الاجتماعية، لذلك يجري النظر للموت كاختتام لمسار التحقق الفردي.

وانطلاقاً من هذه الإشارات الجوهرية، يتحرّك سيمل لمقابلة الدين بالتديّن. يمثل الدين الدافع الحيوي والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول. لذلك يحضر الكائن البشري بالنسبة إلى عالم الاجتماع البرليني مجبولاً بطبيعته على صياغة رؤاه الدينية الخاصة عن العالم. فكل فرد، كما يجري بشكل عفوي، ينجذب إلى دائرة الفنّ أو الإيروس، وبالشكل نفسه وبعفوية تفتنه المعاني الرمزية التي تتيح له الدائرة الدينية التمتع بها. وبالتالي فالتديّن هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها. وفي هذه الشيفرات التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للديني -كما ندركه نحن تاريخياً في مختلف التعبيرات، من المسيحية إلى البوذية- انطلاقاً من التجربة الذاتية، يجد التديّن الذاتي إجابةً في الحاجات الحيوية العميقة، مثل الحاجة إلى المطلق، الذي يتجاوز حدود الخصوصية المميزة للوجود الإنساني، أو الحاجة إلى العشق وأن يكون محلّ عشق من الآخرين بالشكل الصرف، الذي يتجاوز الآثار الفعلية في المحبة.

يُعَدّ جوليان فروند[1] من كبار المختصّين في علم اجتماع سيمل، لاحظ في نمط التفكير لدى سيمل أن لا مجال للتبخيس من قيمة الأشكال الدينية مقارنة بالتديّن. فهما مظهران متكاملان: يبلور الدين التديّن، وهذا الأخير يشكّل مبدأ التجديد الملازم للأوّل. كيفما كان التديّن فهو ليس بالضرورة متحجّراً في أشكال اجتماعية ثقافية، كما حدث تاريخياً في البلدان ذات التراث الكاثوليكي أو الإسلامي. وقد يمكن للتديّن أن يمنح الأشكال غير الدينية حياةً، كما قد ينتهي إلى شحذ معنى الهوية العرقية الوطنية لشعب بأسره، يحدث في الحروب العرقية، مثلما جرى مع ما كان يسمى بيوغسلافيا سابقاً. ينصبّ مجمل تفكير سيمل، وتحت أي شكل، على صياغة استقلالية للفضاء الديني، بجعله على المستوى نفسه -بشكل يشبه ما

(1) J. Freund, *Introduction* a G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris 1981.

رأيناه مع لوهمان– مع العلم والفن والفلسفة.

وقد تم شرح العبور من التديّن إلى الدين من طرف سيمل عبر مفهوم الورع، مقصوداً في معناه الجوهري كنمط مثير خاص بالروح. إنها إثارة تسمح للروح البشرية بحدس الروابط الاجتماعية مع الآخر: إنه اكتشاف قيمة الشبكات الجامعة، العاطفية والحيوية، التي تشكّل تلقائياً مرجعية لدى كل منّا. نقول إن الدين يمدّ على هذه الشبكات العاطفية العميقة نسيجاً مكثفاً من العلاقات، محوّلاً ما هو متدفّق إلى شيء ثابت، ما هو في حالة حراك غير جلية إلى تأسيس منتظم. فبتحوّل التديّن إلى ممارسة اجتماعية، يجد المجتمع في الدين مجازاً قوياً للتلاحم، ولتجاوز الانقسامات ولتخطي مظاهر التنافس الفردي. ذلك أنه بالإمكان في الوحدة الدينية تصوّر وحدة أوسع للمجتمع وللبشرية جمعاء. وبهذا الشكل لا يُعَدّ الدين اغتراباً، بل فضاء ينتج فيه البشر بشكل مستقل قِيماً رمزية لا تجد لها تطبيقاً في مكان آخر.

14. مقاربة التفاعل الرمزي والظواهرية

نعرض هنا مجموعة من النظريات الاجتماعية التي انشغلت بشكل أساسي أو ثانوي بموضوع الدين. ونعرض لتيسير العمل، في الفقرة نفسها: التفاعلية[1] وعلم الظواهر[2].

نشير الآن، إلى أن الرؤى الفلسفية لم يكن لها حضور مماثل على طابع التحاليل الاجتماعية كما كان في هذين المجالين. إضافة وبشكل متفرّد، لاقى المنهجان عديد الصعوبات في ما يتعلق بإمكانية استخلاص تعميمات تجريبية ذات طابع سوسيولوجي.

وفي ما تبقى، كانت مساهمة هاتين المقاربتين في بعض مجالات علم الاجتماع، أو بالضبط في بلورة شكل جديد من التعامل مع تحاليل الظواهر الاجتماعية لا ريب فيها، نلفت الانتباه مثلاً إلى ما يسمى بالإتنوميتودولوجيا، التي تربطها صلات متينة بعلم الظواهر.

وتأكيداً لما أشرنا إليه، نتابع بإيجاز المحاور الأساسية ذات الصلة بالمقاربتين. ترتبط

(1) يعد جورج هيربارت ميد مؤسّس هذا المبحث.

(2) بشأن حوصلة عن هذا المبحث يمكن العودة إلى:

A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985.

التفاعلية الرمزية باسم جورج هيربارت ميد وبعمله الرئيس «*Mind, Self and Society*» (1934) أساساً. وتتمحور الافتراضات التي ينطلق منها ميد، من جانب، في الاعتراف بهشاشة ومحدودية الكائن البشري، التي تدفعه إلى البحث عن علاقات مع كائنات بشرية أخرى للعيش، ومن جانب آخر، في وجود اتجاه من قِبَل الأفراد لانتقاء أنواع من الفعل تيسّر التعاون والتحوّل الاجتماعي. ولتنفيذ المخطط الفعلي، الذي يسمح للفرد بالعيش في أوضاع اجتماعية، تبقى الكائنات البشرية في حاجة إلى صياغة جملة من التصورات الرمزية في أذهانها عن الواقع الاجتماعي.

يتمثّل ميد العقلَ أساساً كذاكرة انتقائية، يخزّن شتى الأفعال فيها، التي تسمح له بإرساء تآلف أفضل مع الآخرين، وبتحمّل أقدر لتكاليف التعايش الاجتماعي في الحياة، ويستبعد كافة أنواع الفعل غير المجدية أو المكلفة. وبالتالي فالعقل هو نتاج ذلك التفاعل الاجتماعي، لعلاقات وجه لوجه، والمجتمع هو بناء للذهن. من هذا الجانب يكون المجتمع مدرَكاً، كتمثّل يحتاجه الفاعل الفردي أو الجماعي، حتى يتيسّر له الثبات أمام ضغوطات الوسط الذي يعيش فيه.

في تلك العملية، يستعمل العقل الرموز لمراقبة الوسط الذي يجدّد معه حساباته بشكل مستمرّ. لذلك فثمة فعل وحركة مستديمان عبر التمثلات الرمزية. فالمجتمع هو مجموع التمثّلات التي يصوغها كل عقل لترتيب أفضل في تدفق المعلومات المباشرة، وعقلنة أرقى للطاقات الخاصة، مقابل فضاء ينحو إلى خلق تشتّت للطاقة. ضمن هذا الشغل الدائم لا يتعلّم كل كائن بشري تمثل الآخرين والمجتمع الذي يعيش فيه فحسب، بل أيضاً، وفي الوقت نفسه، بناء ذاته (الأنا، الهوية الذاتية كنتاج للتفاعل).

فبناء الذات هو عمل مركّب، يدوم طويلاً ويعانق مراحل عدة، من التأهيل الاجتماعي بدءاً بالطفولة حتى سن الرشد، أي من الألف إلى الياء، إلى غاية الانتهاء إلى بلورة السلوك ضمن الجماعة. والمسار جليّ: من اللعب أثناء الطفولة، الذي يلقن بفضله القواعد الاجتماعية الأولى، إلى القدرة على اكتساب عديد الصور عن الذات، في اللحظة التي يتحرك فيها داخل المجموعة، متعاوناً مع آخرين للحصول على هدف جماعي. يقدّم ميد مثالاً حيّاً يتعلّق بفريق

بيزبول أو كرة قدم، وعلى كافة اللاعبين فيه منفردين ضرورة تحمّل دور الآخرين رمزياً، إن كانوا يريدون لفريقهم الفوز فعلاً. وفي النهاية يجب الاستبطان من جانب الفرد لـ«الآخر الشامل»، أي لقوانين وقيم مشتركة.

ويكون الدين في هذا السياق نظاماً تصورياً رمزياً يبلوره الذهن للتكيّف مع مجموع القيم المشتركة، وبالتالي بإمكانه أن يمنح الأفراد شكلاً لتأسيس هويتهم الخاصة، وذاتاً مميزة في الفضاء الاجتماعي.

وتتجلّى الصلة الرابطة بين التفاعلية الأمريكية والتيارات الفلسفية لعلم الظواهر الأوروبي في ألفريد شولتز[1]، تلميذ مؤسّس علم الظواهر إدموند هوسرل (1859–1938م). والنقطة المحورية في نظرية شولتز الاجتماعية هي: كيف يبدع الأفراد رؤيتهم عن العالم المشترك من خلال نشاطهم في المجتمع؟ وهي الإشكالية التي يسميها الكاتب الذاتية المشتركة.

ويتبنى حلاًّ على نهج هوسرل، وهو أن الأفراد يعيشون في عالم من التجليات، مرتئين أن هذا العالم الحيوي مشترك بالتساوي بين الجميع، لذلك يتحرّكون على أساس ذلك التصوّر. فمهمّة علم الاجتماع ملاحظة بشكل تجريبي كيف يخلق الناس هذه العوالم الحيوية من العناصر المشتركة الموجودة.

بهذا الشكل تكون العوالم الحيوية بمثابة خزّان للمعلومات يتلقاه كلّ فرد عبر شيفرات بثّ فطريّة واجتماعية، تشكل الأطر التي يتحرّك في حضنها، مرتئياً أن الآخرين يستندون إليها أيضاً بالشكل نفسه. فالمدّخرات المعرفية الأساسية مكتسبة إذن بواسطة الاحتضان الاجتماعي. ولذلك فالواقع، كما يقول برجر ولوكمان[2]، هو بناء اجتماعي، بمعنى أن المعلومات الأساسية المتلقّاة تيسّر التدفّق وتمتّن العلاقات الثنائية بين الأفراد. وبالتالي كل ذلك يقوّي أواصر الوفاق بين الناس بشأن وجود دلالات ومعان جليّة تبرّر النشاط الجماعي.

ويقود الاحتضان الاجتماعي كلّ واحد منا إلى تشكيل فضاءات مختلفة من المعاني، يجري بواسطتها وبشكل مختلف تسيير الأدوار المتنوّعة التي يدعونا المجتمع إلى خوضها. وقد يحشر

---

(1) A. Schutz, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979.

(2) P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

شولتز الدينَ في غمرة فضاءات المعاني المهمة، فهو أفق من المعاني قادر، من وجهة نظر ما، على لمّ عناصر مشتركة، وتشكيل عالم حيوي. يقوى بداخله الإحساس لدى الأفراد الذين شملهم الاحتضان الاجتماعي، بوجود عالم منتظم يسير بحسب مبدأ علوي.

من المفيد أن نتذكّر بشكل خاطف كيف يدين موضوع الظواهرية لمفكر معاصر، ألا وهو يورغن هابرماس، الذي يتحرّك من إشارات ثقافية مختلفة ونائية عما نسميه مدرسة فرانكفورت، لأدورنو وهوركهايمر[1].

وثمة صورتان أو استعارتان متميزتان على صلة بعلم الاجتماع: تلك المتعلقة بـ«النظام الاجتماعي»، والخاضعة لمنطق الدينار والسلطة، وتلك المتعلّقة بـ«العالم الحيوي» حيث الصلة بالظواهرية، أين يتقاسم الأفراد عبر نشاطهم التواصلي دلالات وقيماً مشتركة.

وقد نجد في المجتمعات الصناعية المتطوّرة أنّ الاتجاه الغالب هو الاجتياحَ المتطوّرَ لمنطق النظام الاجتماعي لفضاءات الأفراد الحيوية. وهو مسارٌ نعَته هابرماس عديد المرات بعبارة الاستعمار، وأحياناً بعبارة مكْنَنَة «عالم الحياة».

ومن هنا جاء انشغال هابرماس بكافة الحركات المعاصرة، من ضمنها الحركات الدينية، التي تطرح أسئلة جذرية، وتحاول مواجهة مظاهر تشْيِئة وتبخيس حياة الأفراد، الذين لا يواجهون خطاب الادعاءات الاقتصادية للنظام فحسب، بل أيضاً صياغات «منطق أشكال الحياة»[2]. هكذا تتحوّل الصراعات الاجتماعية، التي تؤججها حركات الاحتجاج المعاصرة، إلى صراعات رمزية تتّصل بالمجال التعبيري وبالقيم. وتحاول تلك الحركات أن تشير إلى لحظات الانعتاق لا أن تساهم ضمن الفاعلين الاجتماعيين الذين يتطلّعون إلى غزو فضاءات جديدة. ومن هنا يلعب الدين، كمحرّك جماعي لحركات التحرّر والنقد، في مواجهة النظام الاجتماعي للرأسمالية الناضجة، دوراً مهمّاً ومصيرياً.

وبهذا المعنى ينأى هابرماس بنفسه عن أدورنو وماركوز، اللذين يعدّان الدين عنصراً مهمّاً للجهاز الإيديولوجي للدول الحديثة ويضفي تقييماً أكثر إيجابية من منظرين آخرين لمدرسة

---

(1) كمدخل للاطلاع على مساهمة مدرسة فرانكفورت في علم الاجتماع الديني، يمكن العودة إلى المؤلف التالي:

R. Cipriani, (a cura di), *La teoria critica della religione*, Boria, Roma 1986.

(2) J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*.

فرانكفورت النقدية، مثل هوركهايمر، البالغ الحساسية لاكتشاف الثنايا النقدية الحاضرة في الحركات الطوباوية ذات المنزع الديني، وبالخصوص مع إريك فروم، الأكثر انتباها إلى تتبع الصلات الرابطة بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع.

15. حوصلة

يشدّ الملخّص التاريخي للمباحث النظرية الأكثر أهمية في علم الاجتماع الديني، من الكلاسيكية حتى السائدة في الراهن، خيطٌ رابطٌ، وهو إبراز عمق تعقّد ومحوريّة موضوع الدين.

ثم نتحوّل إلى البحث عن الأطر التي تسمح لنا ببدء معالجة بعض الإشكاليات الأساسية، مثل ما يتّصل بتحديد مفهوم الدين وإمكانية دراسته، لا باعتباره مشكلة فلسفية ولاهوتية، بل موضوع للتحليل والاختبار، قابل للقيس بأدوات مستحدثة، إحصائية وحسابية، أو بغيرها من المناهج المعقّدة للتحليل الكمّي.

***

ثالثاً: المقدّس والدين والتديّن

نعالج في هذا الفصل مسألتي تعريف وقياس تلك المفاهيم المحورية: مثل المقدّس والدين والتديّن. وتتحدّد مهمّتنا برسم الخطوط الكبرى ذات الصلة، سواء بالتعريفات أو الإجراءات لتحويل مفاهيم مجرّدة إلى مؤشرات تجريبية، دون إفراط في النقاشات النظرية والمنهجية، التي قد تجعل هذا النص مغرقاً في التخصص ومجافياً للأهداف التعليمية التي نزمع بلوغها.

ونفضّل مشايعة تعريف التديّن ضمن خيار منهجي مبسّط، لذا يُستلزَم شرح بعض المسائل ذات الصلة. وقد يحوز المعنى الشائع في العلوم الاجتماعية اهتماماً بالغاً: فقبل تسليط رؤية فلسفية على النظريات الكبرى، نحاول ملاحظة كيفية تصرّف الأشخاص بشكل عمَلِي، حتى وإن استوجب علينا الوعي، بأننا في اللحظة التي نلاحظ فيها الأمور، لدينا في أذهاننا نموذج حاضر عن الدين أو عن المقدّس، أو على الأقلّ، تجربة عن هاتين الواقعتين، مباشرة أو غير مباشرة، عاشها الفرد أو لم يعشها.

ولتوصيف ذلك بمصطلحات ظواهرية دقيقة، يفترض كلّ صنف مجرّد في حالتنا من الدين ومن المقدّس، نمطاً مسبقاً، ظرفيةً واقعيةً ذات طابع نفسي وثقافي وتاريخي، ينظر الفرد من خلالها، يكون قد ولد ونشأ وعاش فيها. وقد يدفعنا هذا التوضيح الأوّلي من النوع المعرفي إلى استلهام عنصر مفاهيمي، متداخل مع التجربة الواقعية التي لدينا، حين نتحدّث أو نبحث في موضوعٍ نسميه الدين أو المقدّس.

1. مفهوم التديّن

قدّم غلوك منذ سنوات تعريفاً للتديّن[1]. غير أنّ عديد المسائل باتت قابلة للنقاش وأخرى ما عادت مقنعة أبداً، مقارنة بما كان شائعاً بين الدارسين إبّان ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ممن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيمي لغلوك في أنماط تحليل تجريبية، ذات طابع

(1) C. Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York 1964.

C. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago 1965.

اجتماعي وديني مختلفة عما يسود في أمريكا أو في البلدان الأسكندنافية[1].

ورغم التأمّلات النقدية التي أتاحتها الأبحاث التجريبية، لا يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح غلوك. يميز الباحث خمسة مستويات، أو خمسة عوامل، تسمح بتحديد التديّن، وهي:

- الاعتقاد.
- الممارسة الشعائرية.
- المعرفة.
- التجربة.
- الانتماء.

يتمّ التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقلّ نسبياً في ما بينها، وهو ما جرت العادة به في التحليل الإحصائي (*factor analysis*). مما يعني وجود شيئين في غاية الأهمية: ففي المستوى الأوّل، يمكن أن تتضافر بعض العوامل معاً فتكون لها درجة الكثافة نفسها والتمازج الداخلي، لكن في مستوى ثان، يمكن أن توحي في حالات بحضور بُعْدٍ من أبعاد التجربة الدينية، قد لا تبدو له دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التديّن.

وتفترض الأوجه الخمسة المذكورة سلفاً رؤية مضبوطة للدين. فهو نظامٌ متكاملٌ لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري. ودون رغبة للخوض في التفاصيل التحليلية لهذه الحاجات في الوقت الحالي، يمكن قول، إن الدين يمثل استراتيجية معرفيةً، شكلاً من الإفصاح عن سلوكيات طقوسية، وضرْباً منظّماً من العقائد. فهو وبالتالي تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم المفارق واختباره، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابهها.

فلئن كان الدين نظاماً شاملاً من الإدلاء بالإجابات، عن مختلف المحفزات والاستراتيجيات

---

(1) بشأن الحالة الأمريكية يمكن العودة إلى:

R. Wuthnow, *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

وبشأن الحالة في البلدان الأسكندنافية نشير إلى:

G. Gronblom, *Dimensions of Religiosity*, Abo Akademi, Abo 1984.

عن عيش الأفراد وحياة الجماعات، فإنه يلتحم على هذا الأساس، بالأشكال الواقعية القابلة للاختبار التجريبي، التي يعبر الفاعلون، أفراداً وجماعات، بفضلها عن مختلف أبعاد التديّن.

وبعبارة أخرى، لئن عرَّفْنا الدين بمثابة الشيفرة التي يصوغ عبرها الأفراد معرفتَهم بالعالم، وطقوسَهم الجماعية، ونُظمَ عقائدهم، ومظاهرَ ورَعهم، وتجارَبهم الروحية المفارقة، فإنه يصير حشْداً من الصياغات وظيفتها توضيح «الحالة»، التي تسير فيها الأمور على هذا الشكل، ولكن بإمكانها أن تكون على غير ذلك، وتفسيرها ضمن نسق، ووحدة، وغاية، واستمرار.

ولا ينفي النقاش الدائر حول نظام تأويل غلوك جدوى المعيار المقترح، بل بالأساس، وبكلّ بساطة، يشكّك في قدرة استيعاب الأبعاد الخمسة كافة مجالات حقل التديّن. وهو ما يدعم وبالتالي وجود غيرها، أو بين العناصر الخمسة، منها ما هو أساسي ومنها ما هو ثانوي، في تحديد النقطة الجوهرية في التديّن.

وقد بيّن عالم الاجتماع فوكوياما، الذي أعاد النظر في تعريف غلوك، كيف أن الانتماء الديني في الواقع، ليس طرفاً مكوّناً للتديّن. ويتعلق الأمر بحسب رؤيته، بأثرٍ أكثر منه بمظهر بنيوي. في حين يبقى، حسب الكاتب، بُعْد التجربة الدينية والدين كنظام معرفي أساسيين.

وحسب غلوك، يشي الوجه المعرفي بأن الشخص المتديّن ينضوي تحت نظام محدّد من العقائد. يمكن أن يتأسّس، وليس دائماً بالضرورة، من جانب، على التجربة المباشرة والشخصية مع كائنات متعالية ومفارقة، ومن جانب آخر، على معارف عقدية أو نصوص تحوز قداسة. ويمكن أن يتجلّى كل ذلك، بحسب الأوضاع التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها الأفراد وتربوا عليها، داخل مركّب من الممارسات الدينية التي يُلزِم بها التنظيم الديني.

لقد كشفت الدراسات التجريبية التي أجراها غلوك بمفرده، ثم لاحقاً رفقة ستارك، أمرين، يوجد في حقل العلوم الاجتماعية للأديان نوعاً من الاتفاق بشأنهما:

- العوامل مستقلّة بشكل بائن في ما بينها.
- المقاربة الصائبة منهجيا، لا يمكن أن تكون متعدّدة الأبعاد.

ولا يضمن تعدّد الأبعاد دراسة التديّن في مختلف أوجهه فحسب، بل يثبت أن أي وجه بعينه لا يمكن أن يفي بغرض علم الاجتماع. فتعدّد الأبعاد يعني تعدّد المناهج، أو على الأقلّ بذل الجهد لإيلاء اهتمام للمساهمات العلمية التي يمكن أن تَرِد إلى علم الاجتماع من مشارب علمية أخرى مثل علم النفس، والتاريخ، وعلم الإناسة، أو كما أكد على ذلك بعضهم في فترة أخيرة[1]، من علوم تجريبية، مثل علوم الحياة وعلم الجينات.

وسيتم التوضيح في الشأن، قصد لفت انتباه القارئ إلى مدى تركّب الموضوع الذي نحن بصدد تناوله، إذ ثمة توجّه لدى قسم من الدّارسين للتديّن، للتأكيد على وجود عامل حاسم، لأهميته فهو مهيمن على غيره. إنه محدّد في نظام الاعتقاد، أو النظام الإيديولوجي، الذي يميز بشكل ثابت معنى انتماء فرد إلى دين معين. بذلك الشكل مثلاً، يمكن اعتبار أتباع الزعيم الروحي باغوان راجنيش (الزعيم الراحل لحركة البرتقاليين)، «متديّنين» بصفتهم يدينون بنظام من المعارف العَقَدية يتجلّى بشكل ظاهر -على الأقل حتى 1985- في زيّ برتقالي اللون يرتديه الأتباع ويتقلّدون صورة معلمّهم المعروفة بالمالا. وفعلاً فالمثل الذي قمنا بعرضه، يشير في الحقيقة إلى أن الانضمام إلى نظام المعارف والتعاليم السلوكية المتبع من طرف الموالي، الذي يدخل في اتصال مع راجنيش، بشكل مباشر أو غير مباشر، تسبقه تجربة اهتداء روحية عميقة تخلّف مشاعر قوية لدى الفرد. وبالتالي، تبدو أهمية التجربة الدينية في هذه الحالة، كما يرجّح أيضاً في حالات أخرى، في تجاوزها للبعد الإيديولوجي ومعنى الانتماء السابق الذكر.

فعلى ضوء ما ذكرنا، تحوز أطروحة الباحثين ديجونغ وفولكنر ووارلاند[2] ثقة كبيرة، التي على أساسها يمكن الحديث عن عامل شامل للتدين (*generic religiosity*) ناتج عن علاقة متينة بين الاعتقاد والممارسة الشعائرية والتجربة الدينية.

وفي الفترة الأخيرة جرى إبراز من قبل بعض علماء الاجتماع الديني الأمريكان، كيف أن أبعاد التديّن التي تحدثّنا عنها إلى حدّ الآن، تغطّي تديّناً مميزاً، يعود أساساً إلى الكنيسة، أي

(1) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

(2) G. Dejong, J. Faulkner, J. Warland, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in «Social Forces», 54, 1966, pp. 866-89.

موجّه ومتأثّر بمؤسّسات دينية لها بنية كنسية.

حاضراً، فحتى وإن بدا صحيحاً وقوع عديد علماء الاجتماع في أبحاثهم تحت تأثير أنماط التديّن المؤسساتية والتاريخية التي تربّوا فيها وترعرعوا في ظلها، تحضر أشكال من التديّن تتجاوز نموذج الكنيسة، أو تتجاوز الأشكال التقليدية للأديان التاريخية، ومن صائب القول أيضاً الإقرار بأن بنية التدين تبدو ثابتة بشكل مّا.

إذ تبقى الوظائف على حالها، وإن تغيرت المضامين، فمن الصعب، في عملية تحديد التديّن إجرائياً، التغافل عن ثلاثة مفاهيم أساسية: الاعتقاد والتجربة والممارسة.

ومن دون شك، فما يطفح به الواقع الراهن أمام أعيننا، من أشكال تديّن يغيب عنها نظام الانتماء، أو جهاز الرقابة المركّب، الذي يحدّد الصواب من البدعة في الدين بات أمراً شائعاً. وأثار كل ذلك وعياً نقدياً تصحيحياً بين الباحثين لتجنّب الخلط، الذي غالباً ما ساد، بين علم الاجتماع الديني وعلم اجتماع الكنائس، أو بشكل أدق علم اجتماع «الأديان ذات الطابع الكنسي». وفي الأثناء، أضيف إلى هذا الوعي آخر: استدعاء كلّ خطاب في التديّن نظرية بشأن الدين والمقدّس، وبالتالي لنوع التجربة التي يخوضها الإنسان مع هذه الأبعاد.

2. مسألة قياس التديّن

يكون من اليسير إخضاع التدين للقياس، على إثر حصر مختلف أبعاده، وذلك باستعمال مناهج عدّة. فتأتي النقطة الرئيسة الأولى التي ننطلق منها على صلة بتبدّلات مختلف الأبعاد، في الصنف أو الأصناف المختلفة. فحين نتحدث عن الأصناف نستند ضمنياً، إلى تقنية تجريبية محدّدة، الاستمارة أو تقنية الاستجواب. بداخل الوسيلة الدارج استعمالها في علم الاجتماع -الاستمارة- تتميّز ثلاثة أنواع من «الأسئلة» المتضمّنة، غايتها اختبار بشكل كمّي وإحصائي فرضيات بحث محدّدة:

الأسئلة الحصرية (بإجابات محدّدة سلفاً، محصورة في جملة من الإمكانيات البديلة).

الأسئلة المطلقة، هي عكس الأولى، تترك مجالاً رحباً للمستجوَب.

الأسئلة المحدّدة، هي أسئلة متمحورة ضمن مجال رحب نسبياً لكن إجابتها محدّدة دائماً

(مثال: «هل بالإمكان ذكر الحوافز التي تدفعك للتردّد على القدّاس كلّ يوم أحد؟ – لأنه ساعة صلاة متميّزة؛ – لأنه تقليد عائلي؛ – لأن الكنيسة الكاثوليكية تعتبره واجبا على كل مسيحي»).

تشبه الأصنافُ الأسئلة المحدّدة، فهي تقنياً إدلاء أو تصريح بموقف يفضي إلى إمكانية مواقف أكثر عمقاً لدى الطرف المحاوَر. فحين يطلب من الشخص المستجوَب التعبير عن رأيه بشأن بعض المواقف أو الآراء، بدعوته للاصطفاف بحسب سلّم من المواقف، ينطلق من الاتفاق التام إلى الاختلاف التام، مروراً بتدرّجات وسطى، يكون لدينا بذلك الشكل نظام قياس للمواقف على أساس التدرّج.

ولاستئناف الحديث عن أبعاد التديّن الآن، تبدو معالجة ذلك من خلال الأصناف، وبالتالي عبر السلّم البياني، ويبدو طريقاً منهجياً جلياً في العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي). وبالفعل فمسألة قياس التديّن تضعنا قبالة «موضوع» متعدّد الأبعاد، يمكن إلحاق كلّ واحد منها (مثلاً الاعتقاد) بأبعاد أخرى صغرى. ولمتابعة مثال الاعتقاد: نلحقه مثلاً بالإيمان بإله؛ بالاعتناق لمذهب ديني تتبنّاه فئة منتم إليها؛ بالإيمان بنظام من التعاليم والسلوكيات الأخلاقية والاجتماعية أو السياسية النابعة عن معتقد ديني، إلخ. لذلك حريّ حيازة تنوّعات مختلفة لشتى الأوجه التي تشكّل الإطار لأي ضرب من ضروب التديّن.

وبالخصوص تخصيص سلّم لكل بُعْدٍ (عموماً يستدعي كلّ سلّم معدّلاً من خمسة إلى عشرة تنوّعات)، وهو ما يعني توسيع «الشبكة» المثلى للمعلومات، التي نشرع في البحث عنها بغرض قياس ظاهرة التديّن، التي ليست هينة الإحاطة بها.

ونتيجة ذلك، يكون العمل استناداً إلى السلّم، أكثر جدوى من معالجة الأصناف منفردة:

- عزل تلك الأصناف فقط، التي تقيس (أو بالأحرى التي نقدّر أنها تقيس) الأبعادَ التي نرمي إلى اختبارها.
- تجميع مجموعات الأصناف المتلائمة مع البعد الذي نرنو قياسه.
- إعطاء «وزن» لكل صنف على حدة (وزن بمعنى تفسيري سواء ضمن مدلول مفاهيمي أو ضمن سياق إحصائي).

وبهذه التوضيحات ندرك كيف تشكّل الرسوم البيانية وسيلةً لا غنى عنها، بين إمكانيات أخرى، شريطة أن تستجيب إلى بعض الشروط اللازمة: الثقة والجدوى والدقّة. وهو ما ينسحب على كافة الرسوم البيانية، وربما بشكل لافت على ظاهرة مثل ظاهرة التديّن.

إن كانت مصداقية الرسم البياني متحدّدة بأن حزمة الأسئلة الأصناف تسمح بالحصول على النتائج نفسها حين نوجّهها إلى الناس أنفسهم في أزمنة مغايرة، وصلاحيتها، نظرياً، في الإمكانية التي توفّرها لنا لضبط ما نريد قياسه فعلاً (وهو ما يستدعي أن كل رسم بياني ينبغي أن يحوي بعداً لاختباره، أي أن كل صنف متضمّن في السلم يقيس بعداً واحداً). فالخاصية القياسية هي دون شك، وإلى اليوم، شديدة التعقيد ولا تزال قيد البحث.

وعادة ما يوفّر الرسم البياني أربعة قياسات متنوّعة فعلاً: اسمي وتنظيمي وبحسب الفوارق وبحسب النِّسَب. وبشكل مبسّط، تتلخّص المسألة كالتالي: إن كان يتوجب عليّ قياس درجة التجربة الدينية وعمقها لدى شخص ما، يمكن إعداد حزمة من الأسئلة من نوع: «في حال كانت لك تجربة دينية هل أكسبتك أو تكسبك سعادة نفسية أو جسدية: أجل كثيراً؛ أجل قليلاً؛ أحياناً؛ لا أبداً». في هذه الحالة لدينا أربع قيم عددية، في سلّم يتراوح على ما هو متعاهد عليه، بين صفر (لا أبداً) و أربعة (أجل كثيراً).

وبالتالي إن كان لنا رسم بياني اسمي، فإن النقاط المختلفة (الكمّيات المتعدّدة) تمثّل أوجها عدّة نوعية للظاهرة نفسها؛ في حين إن استعملنا رسماً بيانياً تنظيمياً، فإن أعلى النقاط أو أقلّها في الرسم تشير إلى تراتبية قيمية لمختلف الأوجه الكمّية التي جرى قياسها؛ وإن استندنا إلى سلم فوارق، تلتقي الاختلافات بين النقاط مع اختلافات بين النوعيات؛ وفي النهاية، مع السلم النسبي يكون الصفر هو المقابل للا أبداً أو لا شيء والنقاط الأخرى تعتبر مسافات نسبية، ليس فقط بين الوحدات العددية بل أيضاً بين المعطيات النوعية.

قائمة أنواع الرسوم البيانية التي استعملتها العلوم الاجتماعية ووظّفتها طويلة، غير أن الأكثر شيوعاً في فضاء البحث الاجتماعي الديني، هي رسومات غوتمان التنظيمية، أو التابعة لليكرت شبه التنظيمية وتلك المسماة اعتباطية، وهي عموماً اسمية.

وقد أعدّ لويس غوتمان منذ ما يزيد على خمسين سنة (1940—1950م) هذا المنهج في مجال

علم النفس الاجتماعي. لكن في التوّ تم احتضان عمله بحفاوة في علوم أخرى، مثل علم الاجتماع.

وتفترض بنية الرسم البياني لغوتمان تشكيل نوع من التتابع نرتّب بموجبه إجابات الأفراد الذين استجوبناهم بحسب معيار مزدوج:

- يجمّع الإجابات ضمن «أقسام» أو أصناف.
- يرسي تراتبية بين «الأقسام» أو الأصناف، أي يشكّل ترتيباً للمواقف المرتّبة بحسب تدرّجات كبرى وصغرى.

هكذا مثلاً، إن أجاب أربعة من المستجوَبين، أمام أربعة أصناف، بالشكل التالي، نحصل على مجموع النقاط المشار إليها في الجدول رقم: 6.

الجدول رقم: 6

نموذج للرسم البياني لغوتمان

المستجوَبون	الأصناف				النقاط
	1	2	3	4	
أ	+	+	+	+	1 (4)
ب	–	+	+	+	2 (3)
ت	–	–	+	+	3 (2)
ث	–	–	–	+	4 (1)
ج	–	–	–	–	5 (0)

في الحال التي يجيب فيها كافة المستجوَبين، بحسب النموذج المعروض، نقول إنّ الرسم تامّ ويعكس دقّة متناهية.

يستند حساب الدقّة الخاص بكل رسم إلى صيغة (م د= 1 – ج/خ × ص، حيث «خ» هي العدد الجملي للأخطاء، «ج» هي عدد المستجوَين، و «ص» هي عدد الأصناف).

يسمح تطبيق مستخلصات تلك الرسوم على أبعاد التديّن، بتجميع القياسات الممكنة

تحت أربعة محاور:

أ- المحتويات: تستند إلى خاصيات نمطية بنيوية للتجربة المؤسسة للتديّن (المؤشّرات: إقرار من جانب العناصر التي نحاورها أن التجربة رهن الاختبار تميزها إثارة عالية وخارقة، قادرة على بثّ إحساس بأننا تحت سيطرة قوّة علوية وهكذا دواليك).

ب- المعدّل: الذي نقيس به أعداد الحالات الخارجية، التي يربطها الفرد بتجربة أو بمعتقد ديني معين (المؤشّرات: تكرار الطقوس، ممارسات الورع الفردي، المشاركة في أنشطة تنظّمها المؤسّسة الدينية).

ت- العمق: ما نقيس به درجة المشاركة وقوتها على مستوى الحياة الشخصية وعلى مستوى سير النشاط داخل الجماعة الدينية (المؤشرات: مستويات المشاركة المرئية وغير المرئية، ضمن النحلة، أو في الكنيسة، أو في أحضان الحركة، أو بين أفراد الجماعة الدينية).

ث- المركزية: عمق الاعتقاد الديني أو التجربة الدينية التي عاشها الفرد، سواء ضمن استراتيجية حياته الشخصية أو داخل الجماعة التي ينتمي إليها (المؤشّرات: علاقات ذات معنى بين مدلولات لها صلة بالدين أو بحقول أخرى، مثل الشغل، والحياة العاطفية، والخيارات السياسية، هذا من جانب، وبين المواقف الدينية ومقدار الزمن بحساب الساعات المخصّص للجماعة الدينية من قبل الفرد، من جانب آخر).

ذهب كل من فربيت[1] وماكفَرلاند وغورسوك[2] إلى أن الاختيار النهائي لنوعية الأصناف أو الرسم البياني المنجز لاختبار العناصر الأربعة المذكورة سلفاً، لا يأتي التعامل معها بشكل مجرّد، بل بالاستناد إلى سياقات واقعية بغرض اكتشافها أو جعلها محلّ قياس.

فمن الصعوبات المنهجية المرتّبة، ألاّ تستطيع أدوات الإحصاء، في بعض الأحيان، توضيح

(1) M. Verbit, *The Components and Dimensions of Religious Behavior*, in P. Hammond, J. Benton (eds.), *American Mosaic*, Random House, New York 1970.

(2) S. McFarland, R. Gorsuch, *Single versus Multiple Scales for Measuring Religious Commitment*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 11, 1972, pp. 53-64.

أبعاد التديّن المعقّدة بدقّة، التي تطورت في فرنسا أو في إيطاليا[1]، وهو ما يثبت ضرورة إرفاق البحث الاجتماعي الكلاسيكي باختبار للشخصية، يصاغ من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي، افتراضاً أن الحاجة الدينية تتحوّر بحسب بنية الشخصية الفردية، ومن ناحية أخرى، بمدى اكتشاف مناهج نوعية، بالأساس سِيَر حياة، عبرها يتيسّر بناء دورة حياة الفرد، أمام مجموع من الأحداث نعتبرها بشكل مجرّد دينيةً، لكن بالنسبة إلى الموضوع هي شظايا واقعية لعالمه الحيوي[2].

3. أبعاد التديّن: الاعتقاد الديني

بعد أن تابعنا بشكل مجمَل عديد المسائل المتّصلة بقياس التديّن، نعالج بأسلوب تحليلي مختلف الأبعاد، كلّ على حدة بشكل معمّق، سواء الأوجه النظرية أو تلك المنهجية. وننطلق في ذلك مع الاعتقاد الديني.

يقصد عادة بالاعتقاد الديني مجموع التصوّرات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة. فكما بين الألسني إميل بنفنيست[3]، لا أثر في قاموس الواقع الهندي الأوروبي لمصطلحات شائعة لتصوير الدين أو لتصوير الشعيرة، ولا أيضاً لتصوير الكاهن ولا أي من الآلهة المشخصة. فالمفهوم الوحيد الذي يعود إلى التراث الهندي الأوروبي هو مصطلح «إله»، الذي يظهر في الفضاء الهندي الأوروبي تحت مسمّى «*deiwos*»، والذي يعني «المنير»، «السماوي»؛ ويشير إلى نقيض المعنى الشائع، أي ما يتضارب مع الأرضي، الملتحف بالظلمات.

يمكن الآن القول إن الاعتقاد الديني هو أساساً علاقة، اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعاً وعجزاً واعترافاً بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشدّ قوة مفعماً نوراً وصدقاً؛ على

---

(1) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

(2) F. Ferrarotti. *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari 1981.

M. I. Macioti, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli 1986.

R. Cipriani, *La metodologia delle storie di vita*, La Goliardica, Roma 1987.

(3) E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino 1976.

ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية(1).

يستدعي الاعتقاد بصفته علاقة، نوعاً من الحاجة المعرفية تجد إشباعها فقط في نظام من المعارف، تجري صياغته عبر التاريخ ويقترح من مختلف الأديان. فضلاً عن هذه التوصيفات «العمودية»، يمكن للاعتقاد الديني أن يشير أيضاً إلى جملة من العقائد أو الحقائق الإيمانية التي تُقبَل بمثابة مكوّنات ضرورية للانتماء إلى مبدأ علوي، سواء أكان مدرَكاً في هيئة مشخّصة أو مفارقة، كقوة جارفة أو قدرة جبارة، كنظام ووحدة للمخلوق أو كسبيل خلاص من رهن الشقاء الذي يتحكّم بمصير العالم الأرضي. وفي هذه الحالة يصبح لمصطلح الاعتقاد الديني مدلولاً عينياً، يتلوّن بحسب مختلف الديانات التاريخية. هكذا، مثلاً، يتجلى الاعتقاد الديني الأساسي في الهندوسية في علاقة براهما بآتمان، بين الكائن الخالص والنفحة الروحية التي تدفع أي إنسان إلى التطلّع للتحرّر من الجسد عبر السمسارا (تناسخ الأرواح)، أو الموكسا (الاتحاد ببراهما). ومن يؤمن بهذه الحقيقة الجوهرية يركن لرؤية للأشياء ويساير نظاماً اجتماعياً يبدو مشروعاً في عينيه وغير قابل للدحض.

وبالمتابعة عبر مثالنا، لا يفكّر المؤمن الهندوسي فحسب أن سلسلة الموالد المتكرّرة تشكّل إمّا المخطّط المتحدّر باتجاه السقوط المتواصل نحو الشقاء والألم أو بخلاف ذلك، المسير البطيء للتحرّر من المعاناة التي تولّدها رغبات الجسد، بل أيضاً المبدأ التفسيري للنظام الكوني والاجتماعي، الذي ينبع بحسب الهندوسي من براهما أساس السلطة المقدّسة للبراهمة، الذين يشكّلون الفئة الرئيسة الأهمّ في النظام الاجتماعي الطبقي الهندوسي (الطبقات الأخرى، بحسب ترتيب تنازلي هي: كساتريا، طبقة الأمراء والمحاربين؛ فايسيا، وهي طبقة المزارعين والتجار؛ الشودرا، وهي طبقة خدم الطبقات السابقة، وفي النهاية «المنبوذين» أو من أزيحوا خارج التصنيف الطبقي).

وتستعمل في الحالة الهندوسية العبارة نفسها، براهما وبراهمانا، للإشارة إلى بعدي الاعتقاد اللذين حاولنا بيانهما: ذلك الأفقي، الذي يعبر عن حاجة معرفة بحوزة الكائنات

(1) C. Prandi, "Credenza", voce in Enciclopedia Einaudi, Torino 1980.

M. Augé, "religione", voce in Enciclopedia Einaudi.

البشرية في مقابل قوة خارقة، وذلك العمودي الذي يشير إلى مجموع المبادئ المنحدرة من علاقة الإيمان الجوهرية، التي على أساسها يكتسب الأفراد تفسيراً للنظام الاجتماعي والكوني.

التنوّعات التي عادة ما تستعمل لتحديد البعد الذي نحن بصدد الحديث عنه، تتعلّق بالأوجه التالية:

– اعتقاد في كائن قدير ومفارق.

– اسم يميز ذلك الكائن.

– درجة تحدّد مستوى الاعتقاد في ذلك الكائن.

– اعتقاد في ذلك الكائن يأتي ضمن السياق الاجتماعي الثقافي الذي يستند إليه المستجوَب (يغلب عليه الطابع الكاثوليكي، أو الطابع البروتستانتي، أو الصوفي، إلخ)؛

– اعتقادات لها صلة: عن الشر وتبريره (العدالة الإلهية)، عن الخلاص (إن كان ثمة حديث عن ذلك في السياق الديني)، عن أصل الكون، عن النظام الاجتماعي السائد، وهكذا دواليك.

لكن بالتعمّق في مفهوم الاعتقاد بالاستناد في ذلك إلى العلوم الاجتماعية، من الأفضل مقدّماً، كما سنتابع لاحقاً، أن نحدّد المفهوم إجرائياً، انطلاقاً من وصف جدلية المواقف النظرية المختلفة، كما تبلورت في تاريخ الفكر الاجتماعي وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية.

فالاعتقاد، ضمن خطّ عام، هو نوع من الإدراك المستقلّ والمتميّز عن المعرفة، المبنية على أساس عقلاني وعلى الوضوح التجريبي. وبهذا المعنى يمكن القول إن الاعتقادات هي صياغات –صيغت عبر كلام– يُبْدي نحوها الفرد أو المجموعة رضى تاماً، ذهنياً وشعورياً، تعدّ في كافة الحالات صادقة وجلية وفي منأى عن التشكيك.

تنبني استقلالية النظام المعرفي العائد للقبول بالاعتقادات[1] أساساً على وجود صيغة من

(1) بشأن هذا المفهوم يمكن العودة إلى:

L. Sciolla, *L'assunzione di credenze*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2, 1989, pp. 239-60.

المعرفة تستدعي ضرباً من التجربة موجّهة إلى الشيء أو إلى الموضوع المراد معرفته. فالاعتقاد بالأساس هو ولاء لمبدأ، أو لمصدر منير، يفسّر في التو عديد الألغاز المحيطة بنا. فالمباشرة تقود إلى الحدس، إذ ينبني الاعتقاد على شكل من الحدس والمشاركة الفاعلة: وهو ما يعني في الحقل الديني أن الاعتقاد يفترض تجربة ما وبالعكس أيضاً.

فمنذ اللحظة التي يدفع فيها الاعتقاد باتجاه التجربة الدينية، يُدرَك كيف ينحو الفرد عادة إلى تأسيس أصالته تحت ضربين[1]:

- بعبارة نفسية: عقلنته وجعله جزءاً حيوياً من الفعل اليومي.
- بعبارة اجتماعية: الانضمام والولاء إلى مؤسسة قارة تضمن عبر الزمان والمكان تواصلاً وحضوراً معبراً له.

ويأتي وبالتالي الحديث عن الاعتقاد من خلال عزله عن التجربة الدينية عمليةً اعتباطيةً، نسير فيها فقط بغرض تمييز عناصر التديّن. لقد ساد شكل من الاعتقاد الكلاسيكي، ذلك العائد إلى الفكر الأسطوري، وبحسب عديد الكتّاب من حقول علمية مختلفة: تاريخية واجتماعية وإناسية، الأسطورة بمثابة الردهة بالنسبة إلى الاعتقاد الديني، أو شكله البدئي والأصلي. ففي الأسطورة العلاقة بين المؤمن والألوهية أو المقدّس لها طابع حيوي، إذ عبر اللغة الأسطورية يعيش المؤمن مشاركته، تستحوذ عليه قوة خارقة قادرة على إضفاء معنى على كل شيء.

إذ توجد آثار الأسطورة في كافة الديانات العالمية الكبرى، في كل تلك الديانات التي تعرّف نفسها بأنها ديانات كتابية، أي التي تقرّ بحيازتها نصّ مقدّس: التوراة، القرآن والفيدا، إلخ. وتأتي اللغة الأسطورية بمثابة القشرة التي تغطّي نواة الاعتقادات الدينية، وحتى حين تندثر تلك القشرة، تبقى تلك الاعتقادات مؤثّرة في أفكار البشر وسلوكياتهم. لذلك شكّل تحوّل الاعتقاد من المستوى الأسطوري إلى المستوى العقلاني، إحدى النقاط الجوهرية في التطور التاريخي للأديان.

وبالنسبة إلى بعض علماء الاجتماع -كما تابعنا ذلك مع أوغست كونت- يخضع هذا

---

(1) J. P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Mouton, Paris 1980.

العبور إلى مسار زمني ضروري، فالتصنيع مثلاً يتولى مهمّة تطهير أي شكل من أشكال حضور الفكر الأسطوري. لكن سنرجئ الحديث في ذلك إلى أن يحين الحديث عن السجال بشأن العلْمنة. في الواقع، لم يكن العبور خطّياً بذلك الشكل. فالنظام المعرفي يُرجّح اشتغاله ضمن طبقات وتراكمات بشكل يكوّن فيه نوعاً من البؤر الإعلامية الذهنية تصعد وتبقى في التاريخ: وبالتالي يشكّل الفكر الأسطوري جانباً من الخارطة المعرفية، بحوزة كلّ فرد منا، تختلف درجة الوعي به. وقد سمّى يونغ[1] تلك الخارطة، أثناء اشتغاله على مستوى التحليل النفسي، النماذجَ الأصلية.

وبالتالي يتمّ العبور من الأسطورة إلى الشعار في معناه الدارج. في ما يتعلّق بالاعتقاد الديني، ويشكل تخلّف الأسطورة عادة، مقارنة بمستوجبات التنظيم العقلي لنواة دين سماوي أو رسالة خلاص، لحظةً حاسمةً، أو لحظات عدّة عادة، لتفهّم ظهور الشخصيات النبوية أو طوائف العلماء، الذين يقطعون مع تقليد أو يعيدون صياغته بشكل معمق.

ولا يتعلق الأمر بكافة الديانات العالمية، فكما لاحظ ماكس فيبر، فلئن كان التأكيد الصارم على المفارقة التامة للألوهية في اليهودية، يجعل كلّ عملية تفسير عقلي للمحتوى الأسطوري للتوراة غير قابلة للتطبيق، فإننا نجد في المسيحية تأكيداً عبر مسارها التاريخي، ارتباطاً متلازماً (عادة الجدلي وغير المحبذ إلى العمق) للمعرفة الأسطورية الإبداعية والصوفية باللاهوت، بالمعرفة العقلية لله، بالشرح العقلاني لحقيقة الإيمان. فحين يتجسّد هذا السياق في دين تاريخي تنشأ جماعة من الخبراء في المسائل المقدّسة أو اللاهوتية، وتصير الاعتقادات تراث مؤسسة (كنيسة أو نحلة) ومادة خاضعة للرقابة الإيديولوجية (بشأن ما يجوز الاعتقاد فيه وما لا يجوز).

فبعبارة موجزة وبغرض تحديد المراد من لفظة الاعتقاد ومن لفظة الاعتقاد الديني بالخصوص. ما الذي يمكن قوله عن الاعتقاد بصفته مجموع من المواقف الذاتية؟ بينت الأبحاث في الموضوع، سواء الجارية في حقل علم الاجتماع أو في حقل علم النفس الاجتماعي، أربعة أوجه مهمة على الأقل:

(1) C. G. Jung, *Psicanalisi e religione*, Comunità, Milano 1948.

- إنّ الاعتقاد أشدّ صلابة من الممارسة الدينية ومن معنى الانتماء الديني. إذ يمكن للأفراد أن يستمروا في إيمانهم، حتى وإن بدت على سلوكياتهم الظاهرة انحرافات أو شهدوا هجراً للممارسات الدينية التي تفرضها المؤسّسة أو الجماعة.
- ثمة اختلاف بين النظام التراتبي لمحتويات الاعتقادات الدينية الذي ترسيه وتصادق عليه المنظمة الدينية، وتراتبية الاعتقادات التي يبنيها المؤمن بمفرده.
- إنّ آثار الأنظمة المعرفية الأسطورية أو الدينية، يمكن العثور عليها أيضاً لدى الأفراد الذين يصرّحون بأنهم لا يؤمنون، أو يبدون بشكل فعلي جحودهم.
- وفي النهاية، يتعذّر في الأبحاث التجريبية، التمييز في مواقف الاعتقاد بين ما يجري عيشه بصفة شخصية من جانب الأفراد، وبين ما يتم إنتاجه جراء سياقات احتضان اجتماعي وأوضاع نفسية.

السؤال الذي يبقى مطروحاً والذي نتهيّأ الآن لمعالجته، وهو ما يتصل بأصول أشكال الاعتقاد الديني. ما هو الدافع الذي يدفع الناس الذين يعيشون في مجتمع ما لتمثّل العالم الطبيعي والاجتماعي على أساس «حضور» خارق أو «قوة» خلاّقة أو منظِّمة للكون، وربما حاضرة بشكل خفي في الطبيعة، كما هو الشأن في معتقد الكامي في الديانة الشنتاوية اليابانية[1]؟

عموماً يأتي الاعتقاد الديني، كما وصفه عديد الدارسين، على علاقة مع الغايات القصوى للوجود. وبعبارات إناسية يستدعي الاعتقاد الديني:

- جملة من الحاجات البنيوية لدى الكائن البشري.
- جملة من تدابير الإشباع لهذه الحاجات الكامنة، تُستَعمَل من حين إلى آخر من قبل الأفراد أو الجماعات لتشكيل أنظمة ثقافية شاملة، أو أنساق من القيم الشائعة اجتماعياً.
- سياقات احتضان اجتماعي ترعاها مؤسّسات (كالكنائس والنِّحَل والجماعات الدينية والعائلات والمدارس، إلخ) قادرة على نقل مضامين الاعتقاد الديني وتحويلها

(1) توجد بعض الأعمال القيّمة كمداخل للديانات اليابانية منها:

Grand Atlas Universalis des Religions, Encyclopaedia Universalis de France, Paris (trad. it UTET, Torino 1 996); *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti.

إلى عوائد عقلية وممارسات اجتماعية ومواقف أخلاقية.

ما هي الحاجات الرئيسة المرتبطة بالاعتقاد الديني؟ كما تابعنا في القسم التاريخي، أن النظريات السوسيولوجية عادة ما اختلفت وتضاربت، فثمة من ذهب إلى أن إنتاج الاعتقاد هو في الواقع ثمرة آلية لردة فعل أو مكافأة، أو من ذهب لاعتباره شكلاً من أشكال الاغتراب، تترسّخ جذوره في العلاقات الاقتصادية.

فلقد حاول البعض تفكيك الحاجات ذات الصلة بالاعتقاد الديني. وبشكل ملخص يمكن من خلال رسم خطّ يميّز بين نوعين من المقاربات النظرية للمشكلة المطروحة:

الدين	
هو صياغة اجتماعية.	هو نظام من الإجابة عن حاجات إناسية.
الاعتقاد	
عالم رمزي يتم إملاؤه عبر الاحتضان الاجتماعي.	يلبي حاجة فطرية وإناسية للاكتشاف وللمعرفة.
التجربة	
شكل من التعويض العصابي والوسواسي.	آلية بلورة للمخاوف والرغبات المترسّخة في البنية الحيوية النفسية للبشر.
الطقوس	
قانون عملي سُنّ بغرض إرساء معايير للسلوكيات.	حاجة لتكرار التجربة الدينية الأصلية.
الانتماء	
نظام من الرقابة الاجتماعية للضوابط الإيديولوجية والخُلقية.	تعزيز مؤسّساتي لنظام الاعتقاد وللتجربة الدينية.

ولعرض بعض النماذج، يمكن استدعاء نمطين من المواقف النظرية يعارض أحدهما الآخر. الأول عبّر عنه أليكسيس دي توكفيل[1]. ويعتبر هذا المفكّرُ الفردَ الخلية الأساسية للمجتمع،

(1) أليكسيس دي توكفيل (1805–1859م)، مفكّر فرنسي ليبرالي شهد احتدامات التحوّل من النظام القديم باتجاه الثورة الفرنسية. من أعماله المشهورة:

La democrazia in America, Capelli, Bologna 1957;

بصفته كائناً عاقلاً يملك تديّناً طبيعياً. ويمثل الدين بالنسبة إلى الإنسان شكلاً لإشباع حاجات رئيسة، مثل إدراك معنى محدودية الظروف البشرية، وبالتالي القبول بمبدأ كبح الشهوات. بذلك الشكل يلقّن الدينُ الفردَ معنى الصالح العام، الذي يمثل بالنسبة إلى توكفيل، جوهر الديمقراطية.

الثاني، عبر عنه كلّ من ماركس وفرويد. كما هو معروف، بالنسبة إلى ماركس، يشكّل عالم الأفكار والرموز والتصورات الدينية عن الواقع بنيةً فوقيةً. فهو صياغة اجتماعية تفرضها بعض الجماعات المتنفّذة على غيرها من الجماعات المستضعفَة، حتى تجعلها تقبل بالتوزيع غير العادل للثروات الاقتصادية وبنسق السلطة. وبالتالي الأديان والاعتقادات، هي رؤى إيديولوجية زائفة، عن العلاقات الاجتماعية. إذ تنحو الأديان لإضفاء مشروعية على التمايزات الطبقية، بما توفّره للفئات المضطهَدة، بأشكال رمزية، من تبرير لخضوعها. الحالة التي يستدعيها ماركس في هذا المجال تتعلّق بالديانة الهندوسية، التي توفّر تبريراً منهجياً للانقسامات الطبقية للمجتمع الهندي.

وكما يذكر فيراروتي[1]، يعالج فرويد سؤال دواعي اعتقاد الناس، فهو منجذب إلى تفسير آلية التحريم التي تميز الاعتقاد الديني، فالاعتقاد يستدعي وجهاً خفياً، شيئاً غير قابل للنقاش، لا يمكن بيسر فهمه أو حيازته. يحاول فرويد بعد الاعتراف بالدور التنظيمي للدين، تفسير أصله عبر نظرية العُصاب الوسواسي، المرتبط بحسب الصياغات التي باتت غير مقبولة اليوم، بعقدة أوديب، وبالتالي بمرحلة طفوليّة للتطوّر النفسي، حين تكون النفس البشرية رهينة العلاقة الكئيبة للصورة الأبوية. وبصفة الدين تجربة واعتقاد، يصير آلية يتحوّل بموجبها الليبيدو، يغدو شكلاً من التصعيد للكبت الجنسي الذي لا يجد إشباعه العادي في علاقات جنسية. فيكون الدين بذلك الشكل آلة جبّارة لإنتاج الرموز والاستعارات واللّغات، لأشياء لا تمت بأساس إلى الواقع.

وللعودة إلى النظريات التي حاولت الميل بأنظمة الاعتقاد الديني باتجاه الحاجات الإناسية،

L'Ancien régime e la Rivoluzione, UTET, Torino 1945.

(1) F. Ferrarotti, *Il contributo dei classici*, in D. Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione*, Boria, Roma 1985.

يكفي التذكير هنا ببيرجر ولوكمان[1] ممن تحدّثا عن الحاجة للتسامي الذاتي عن الحاجات الغريزية، الموجّه الرئيس للاعتقاد الديني ولمجمل بناء العوالم الرمزية ذات الطابع الديني.

هكذا صاغ غورلاو وشرويدر[2] نوعاً من التصنيف للحاجات الدينية تتأسّس على مبدأ الاختلاف الوظيفي لأصناف التديّن، في مقابل استراتيجيات حاجات مختلفة. الأصناف السبعة التي حددها الكاتبان هي:

«تذلّل العبد أمام ربّه»، حيث الحاجة إلى إلغاء الأنا ضمن وحدة كونية أرحب.

«الحاجة إلى الحضور الذاتي»، حاجة الإثبات الحيوي للذات، حاجة الخلود؛

«متابعة الأعراف العائلية»، حاجة الاطمئنان.

«الواعز الخلقي»، الحاجة لصياغة تعاليم خلقية قارة.

«التطلّع إلى الألوهية»، حاجة إلى اكتشاف التواصل المباشر مع قوة مفارقة ولتجريبه أيضاً.

«خدمة الرب في بعدها الاجتماعي»، حاجة إلى إضفاء معنى على الفعل الاجتماعي.

«عقلنة الدين»، حاجة إلى تفسيرات مُقنِعة على المستوى الذهني للمقاصد النهائية للوجود.

كما يُلاحَظ، تقبع خلف هذه الصياغات فكرة جوهرية: إنّ مختلف أشكال الاعتقاد، الخرافي والعقدي والأصولي والصوفي وغيرها، تتلاقى مع أوجه عدة يعبر عنها الأفراد في مقابل عنقود واحد من الأسئلة، يرتبط، بحسب سابينو أكوافيفا[3]، بالخوف من الموت وبالحاجة إلى الخلود الحاضرة بين البشر. فأمام الرعب من الموت اتخذ البشر تدابير لصياغة معنى، كان الدين ولا يزال الإجابة الثقافية المركّبة التي قُدُمت البشر في ذلك الشأن.

فلا يعتبر الخوف فقط صانع الألوهية، بل أيضاً، بحسب أكوافيفا، الإيروس، أي القوة الحيوية التي تدفع البشر للتفكير في الخلود والتفكير في عالم لا يفنى، فيه حاجة إلى

(1) P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

(2) L. Gorlow, H. E Schroeder, *Motives for Participating in the Religious Experience*, in «Journal for Scientific Study of Religion», 2, 1967, pp. 241-51.

(3) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*.

الحبّ الشائع دون حدّ يحدّه.

وصاغت كافة الديانات العالمية الكبرى تقريباً تصوّرات عن العالم، تأسّست على مبدأ خلود الكائن البشري، حتى وإن لم يرتبط مفهوم الخلود بشكل دائم بعالم الآخرة، كما هو الشأن في الشنتاوية، التي تقبل بحضور روح خفية مفارقة للجسد لحظة الممات، لكن المحلّ الذي ترحل إليه تلك الروح يبقى غائماً، كلّما غادرت الجسد. أيضاً في الشنتاوية، كما لاحظ تاتسوجيرو «لا رجاء في جنّة كما يفعل البوذيون ولا تطلّع إلى السّماء كما يفعل المسيحيون»(1).

لم تقم المؤسّسات الدينية سوى بتعزيز نظام من المعارف—التجارب العميقة التي يستبطنها البشر في داخليتهم. والنتائج المهمّة التي يتيسّر استخلاصها من هذا النوع من المقاربة في موضوع الاعتقاد الديني، على الأقل اثنتان:

لا يشكّل الدين الإطار الثقافي فحسب، الذي يعبّر الناس ممن يعيشون في المجتمع بواسطة عن نماذج أصلية جماعية عميقة، بل يحوي جدلية بين الحاجات الغريزية –التحكّم في الخوف من الموت وتسريح الليبيدو– والحاجات الثقافية، المصوغة ثقافياً.

تعني دراسة الاعتقاد الديني التساؤل عن نوعية التجارب التي تشكّل مرجعية له، بالخصوص التجربتين العاطفيتين العميقتين اللتين يجربهما البشر أمام الموت والجنس. مما يعني ضرورة أن يتركّز الاهتمام، في الدراسة المخبرية للاعتقاد الديني، على التجربة الدينية.

(1) B. Bhante Satori, *Lo shintoismo*, Rizzoli, Milano 1984.

الرسم رقم: 3

رسم يلخّص العلامات المباشرة وغير المباشرة للاعتقاد الديني

غير مباشرة	مباشرة
– إيمان بالعلاقة الرابطة بين وجود الشرّ ووجود الشيطان.	– الاعتقاد في كائن أعلى.
– الغنى والفقر عطيتان من الرب.	– الاعتقاد بأن العالم خلقه كائن أعلى.
اهتمام بالمعاني التالية:	– الإيمان بكتاب مقدّس.
– وجود الله.	– الإيمان بالآخرة.
– ما يحدث بعد الممات.	– الإيمان بأن الشرّ والموت هما ثمرتا خطايا
– إنّ للحياة هدفاً.	جوهرية.
– إنّ للكون مصدراً.	– الإيمان بأنبياء مخلّصين أو بمؤسّسي أديان.

4. أبعاد التديّن: التجربة الدينية

يدفعنا مفهوم المقدّس إلى تحديد المراد عموماً بالتجربة الدينية، فهذا المصطلح عادة ما يقف على نقيض الأطروحة لثنائية من المفاهيم ضمّ في الجانب الآخر المدنّس. فمنذ اللحظة التي شرعنا فيها بالحديث عن التجربة الدينية، استندت مرجعيتنا أساساً إلى الشكل الذي ارتبط به الأشخاص، في سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة.

ويشير المقدّس إلى شيء يدركه البشر خلال مشوار حياتهم، بما يخلّف فيهم من آثار قوة، ومظاهر خارقة، أو كما يودّ رودولف أتو بـ«المغايرة كلّياً»[1].

ويقدّر العديد أن هذه التجربة نموذجية، يمكن أن تتفجّر في لحظة ما من حياة الفرد لتخلّف مواقف وسلوكيات منتظمة. فالشيء اللافت في هذه التجربة، أنها تجربة تفكيكية، تبدع منظومة جديدة من الأفكار ومن القيم، وتوجّه فعل الأفراد الذين يعيشونها.

يعود الجذر اللّغوي لكلمة مقدّس في اللاتينية إلى مفردة «*sacer*»، ويرد المعنى في تلك اللغة مزدوجاً، ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يثير الرهبة.

(1) R. Otto, *Il sacro*, Zanichelli, Bologna 1926.

وبالتالي مصطلح «*sacrificio*»، المنحدر من تلك الكلمة، الذي عادة ما نترجمه بالقربان والأضحية والذبيحة، يتضمّن معنيين مختلفين: فهو في الوقت نفسه «إضفاء القداسة» و«الهلاك موتاً».

وقد حاول هوبرت وموس، تلميذا دوركهايم، تفسير هذه الازدواجية بشكل مقنع(1). يذهب الكاتبان إلى أن «الأضحية» هي عنصر أساسي داخل عديد الديانات التاريخية، فبواسطتها يعانق البشرُ عالم الألوهية، بفضل التوسّط التي يضمنه «الكاهن» عبر ممارسات طقوسية. يذهب الدارسان، إلى أن تحويل الحيوان الأضحية إلى كائن مقدّس جدير بعالم الآلهة، يتطلّب التضحيةَ به وفصله عن عالم الأحياء. فمصطلح «*sacerdote*» في اللغة الإيطالية، يشير معناه إلى الكاهن، وهو من يتولى ذبح الحيوان.

بهذا المعنى يتقابل المقدّس «*sacer*» مع المدنّس «*profanus*»، مع ما يقى خارج الحرم القدسي «*fanum*». وبالتالي يستدعي المقدّس فصلاً يقوم بها البشر لإسداء الشكر إلى الآلهة. وهذا في الأصل، استثناء أوّلي يضفيه دوركهايم على المصطلح.

وكما رأينا، يتوارى خلف هذا المدلول مدلول آخر يشي بفكرة المقدرة الهائلة، المدرَكة في قالب غريب ومرعب. فمن يستطيع ولوج تلك التجربة يبدو كمن تملّك تلك القوة المميزة. فالمقدّس بهذا المعنى، يشير إلى كائن تم الإصغاء إليه أو إدراكه كمصدر أول للحياة، والقوة الحيوية الأصلية.

ونحاول عرض بعض النماذج المستوحاة من الديانات العالمية الكبرى، لتوضيح بشكل أفضل ازدواجية تلك المصطلحات ذات الصلة بالمقدّس. فنستمدّ المثل الأول من الديانة الشنتاوية. ففي تلك الديانة توجد عبارة أساسية لتصوير الكائن الأعلى، وهي عبارة «كامي»، وتعني حرفياً «ما يتسامى في العلى». ففي التراث الديني القديم «كامي» هي آلهة وأرواح، وهي أيضاً كائنات بشرية، وبالخصوص قوى طبيعية جديرة أيضاً بالقداسة أو بالمهابة، فنصادف من جديد ازدواجية المقدّس. فالصبغة الظاهرة المثيرة للانتباه، في السلوكيات الدينية الظاهرية

---

(1) H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Minuit, Paris 1968 (trad. it. Morcelliana, Brescia 1970).

لليابانيين، وهي الميل إلى المواقف التأمّلية أمام الطبيعة، التي تدرك بمثابة الكائن الأزلي الذي ينبغي إبداء مشاعر الإجلال نحوه.

ثمة أثر للإحيائية في كل هذا، فالحضور الممكن للآلهة مدرَك عبر تأمّل في الأحداث الطبيعية الكبرى للعالم، أو في المظاهر الفيزيائية المعبّرة (مثل الصخور المقدّسة بفوتامي غاورا، حيث يمكن الإجلال لمجموع من الصخور المشدودة بحبل، تحتفي بأسطورة كبيرة من التراث الشنتاوي). وبالتالي فثمة شيء يستلهمه المؤمن الياباني كـ«قوة عليا» مفارقة، مثيرة للرهبة، يستدعي الأمر إجلالها والتأمل فيها، لأنها في نهاية المطاف نافعة وخيرة، لتأمين حصانة في هذا العالم.

ونستمدّ المثل الثاني من البوذية. فتعد فكرة «الاستنارة»، اليقظة (بالسنسكريتية لفظة «بوذي»، التي نحتت منها كلمة بوذا، تعني المتيقظ) مركزيةً في هذا التشكيل الاجتماعي الديني. وهو مقام لا يتيسّر بلوغه إلاّ عبر ترقّ باطني طويل نسكي وصوفي، أو باستعمال لغة محايدة، عبر اكتساب تقنيات قادرة على إثارة حالات غير معتادة من الوعي في ذهن الفرد: فما يلتقي مع حدس حقيقة عميقة قادرة في التوّ على تحرير من يحتضنها من الشهوات ومن التصوّرات الزائفة، التي تربط البشر بعالم الدنيا وبدورة تناسخ الأرواح.

فالتجربة النهائية التي تتيح معانقة هذه المرحلة، من الإلغاء إلى كافة الروابط بالعالم، يلخّصها مفهوم النرفانا.

كما ندرك، ومن دون تحوير مفهوم النرفانا، الذي يبدو مختلفاً عن المقدّس، ثمة في هذه الحالة ازدواجية بنيوية أيضاً: إنها تجربة تميز الموت، وبالتالي عبور مؤلم يستدعي فصلاً، فراقاً، بالضبط ممارسات إماتة، وفي الوقت نفسه قوة جذب هائلة قادرة –على الأقلّ كما تم إدراكها ووصفها من غوتاما بوذا– على تحرير الإنسان من العذاب والموت والشقاء ومنحه حياة جديدة، وبعبارة موجزة إن صعبَ المنال هو ما يجذبنا.

والمقدّس بحسب مقاربات أخرى، هو هيئة للحياة نفسها: إنه الاعتقاد الجمعي في نظام ما فوق اجتماعي، تعبير متسام عن حاجة تتجاوز النفعية، للتضامن والتشارك،

في الواقع غير العملي[1].

يمكن أن تحضر تجربة المقدّس في عدّة أوجه وبمواقف عملية تبلغ مستوى إدخال تحوير على المقدّس ذاته. وبعبارة مغايرة، بحسب الشكل الذي نعي به المغاير الكلّي، كإله خالق أو كمبدأ ماثل في الطبيعة وفي الكون، تتوالد مختلف الأشكال والهيئات لمراقبة القوّة المقدّسة المثارة، عبر الاتصال بها أو الإحساس بالتملّك لها. يمكن تصنيف مختلف الهيئات بحسب الأوجه التالية:

المقدّس كفيض:

الوحدة الكونية، بما يعني انتفاء وجود اختلاف بين البشري والطبيعي والألوهي: دين الخلاص الكوني.

التماهي مع قوة الفيض، والقناعة بإمكانية تحوّل الفرد إلى «شرارة» إلهية أو إمكانية تسخير الألوهي لأغراض بشرية أو مدنّسة: وعي سحري قداسي.

اتجاه للتمازج الصوفي، تكون نتيجته هجران هذا العالم أو حيازة مواقف أو ممارسات نسكية تهدف إلى تخليص الجسد والعقل من المعاناة: دين الانبعاث.

المقدّس كمعطى متعال:

يُدرَك البشري والطبيعي كعالمين متمايزين عن الألوهية، لكن غير منفصلين عنها، فمنها يدركان كمخلوقين أو فائضين عنها. وتمثل الألوهيةُ أو القوةُ المقدّسة الأفقَ الأعلى للنظام القائم.

في تجربة المقدّس المتعالي تكون الهيئةُ الوحيدة الممكنة تطوّرَ طائفة من الخبراء العارفين بالمقدّس وبسبل حشره ضمن اللغة والمعرفة البشريتين.

يبقى السؤال مطروحاً، كيف السبيل إلى قياس التجربة الدينية؟

تتمثّل الوسائل الأكثر رواجاً في الرسوم البيانية. وللأصناف التي تشكّل الإطار أربعة

---

(1) F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983.

تنوّعات:

* تنويعات جوهرية: تقيس أنواع العواطف التي تثيرها تجربة المقدّس في الأفراد، الذين يعربون عن معانقتهم تلك التجربة.
* تنويعات اسمية: ترتّب المفاهيم التي ينسبها المستجوَبون إلى الواقع «المغاير كلياً» الذي يختبرونه.
* تنويعات قياسية: تسمح بالفهم، إن كانت العواطف أو التجارب المكابدة من طرف فرد أمام المقدّس هي متشابهة أو مختلفة، مقارنة بغيرها من الحالات أو الأوضاع غير العادية للوعي[1]، أو متماثلة من النوع نفسه.
* تنويعات السياقات: تسعى لتوضيح الأوضاع التي يروي من داخلها الفرد تجربته مع المقدّس (كما هو الشأن أمام الزمن –دورة الحياة–، في اللحظة التاريخية وفي الفضاء وفي الأوضاع الاجتماعية المحددة).

لقد تتبّعت عديد الأبحاث التي أجريت، سواء في الحقل الاجتماعي أو في الحقل النفسي الاجتماعي، العلاقةَ بين السعادة النفسية والجسدية والحضور العميق لتجربة دينية على المستوى الفردي[2]. فأحياناً في هذه الأنواع من الأبحاث يتعذّر التمييز الجلي، إن كان الحديث عن تجربة دينية أو عن اعتقاد ديني، للأشكال الفردية أو للأشكال الجماعية، في حيازة تجربة عن المقدس، كما هو الشأن في أبحاث ستاينيز عن «الإيمان بحياة بعد الممات»، التي تبدو تُلمِّح إلى وعي عاطفي أكثر من تلميحها إلى تجربة مباشرة مع المقدس. لأن صياغة «مسألة» الموت الفردي، في بعض الديانات الكبرى، يجري حلّها بأنماط مختلفة عن تلك العائدة إلى الثقافة الغربية. فالتجربة الدينية في البوذية أو في الهندوسية، لا تولي شأناً للاعتقاد في وجود عالم الآخرة، والإله فيه هو الخالق والمنجي.

(1) T. Tart, *Stati non ordinari di coscienza*, Astrolabio, Roma 1972.

(2) L. Y. Steiniz, *Religiosity, Well-Being and Weltanschauung among the Elderly*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 1, 1980, pp. 60-6.

W. C. Roof, *Concepts and Indicators of Religious Commitment: a Critical Review*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

ووفّقت أبحاث أخرى، بحسب رأينا، في تسليط الضوء على شكل محدّد من التجربة الدينية، ألا وهي التجربة الصوفية. فلا يمكن اختزال كل التجارب الدينية في النوع الصوفي، لأن هذا الأخير «طريق سام»، في حين أنّ التجربة الدينية العميقة، المثيرة شعورياً، هي الأكثر انتشاراً من تلك الصوفية. لكن ما مدى توفيق الكاتبين[1] اللذين حاولا قياس عمق حضور أو غياب التجربة الدينية في العينات المستجوبة عبر رسم بياني، وإمكانية ترجمة الأوصاف الإجرائية التابعة لـ«موضوع»، «غير قابل للحصر أو يعجز اللسان عن وصفه» عموماً. وعلى هذا المنهج يستعيد أكوافيفا[2]، تلك الصياغة انطلاقاً من سؤال أساسي طرحه هاي[3] في بحث سالف، يدعو المستجوَب إلى الانحراف بخاصيات التجربة الدينية، رابطاً إياها بمجموعة أخرى من العواطف المرتبطة بالخوف من الموت وبالتجربة الجنسية.

وفي كلّ الحالات تبدو التجربة الدينية في أعين الدارسين تجربة ثرية نموذجية، تجربة عميقة، تملأ الوعي الفردي؛ فيمكن أن تفكّك إلى العناصر التالية، والقابلة في مجملها إلى الترجمة ضمن مؤشّرات:

- قناعة ذاتية بحضور قوّة خارقة.
- مشاعر التملّك والانجذاب والامتلاء من جانب تلك القوّة.
- سلوك مسلك جديد في الحياة، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، منذ اللحظة التي يحدث فيها ذلك «اللقاء».
- تقلّص المشاعر النفسية السلبية، مثل الضيق والجزع والتوتّر، إلخ.

وما له صلة بالنقطة الأخيرة خصوصاً، أن المسألة لا تزال قيد البحث. وفعلاً فعلاقة الترابط بين حضور التجربة الدينية وتقلّص الضيق أو الجزع، هو في الحقيقة ليس حكراً على الدين، فالدين حين يعاش بطريقة ذاتية، وبشكل عميق، يمكن أن يحدّ من مستويات الجزع،

(1) R. W. Hood, R. J. Morris, *Knowledge and Experience*, in «Review of Religious Research», 23, 1981, pp. 76-84.

(2) راجع الفصل الأول.

(3) D. Hay, *Religious Experience amongst a Group of Post-Graduate Students. A Qualitative Study*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 2, 1979, pp. 164-82.
ID., *Exploring Inner Space*, Mowbray, London 1987.

لكن الأمر ليس ثابتاً، ما لم تدعمه اختبارات موسّعة تجرى على عينات من الناس، وهو ما لم يتم حتى الظرف الراهن. وعلاوة على ذلك، توجد صيغ أخرى لا تمت للدين بصلة يلتجئ الناس إليها للتغلّب على الضيق، يكفي التفكير في التأمّل المتعالي، وهو ليس دينياً، بل ممارسة تفرز إحساساً بالطمأنينة الداخلية[1]، حتى وإن حضرت في ذهن مؤسّس هذه المدرسة المتميّزة للتأمّل، فالغورو الهندي مهاريشي جوجي، ملامح ديانة كونية جديدة غرضها تخليص البشرية من شرور العالم.

الرسم رقم: 4
أبعاد التجربة الدينية وأوصافها

أبعاد جرى اختبارها:

أ- تمنح التجربة الدينية حياتي هدفاً لم أجرّبه في غيابها.

ب- غالباً ما أحسّ بالقرب من الله.

ت- يمنحني الدين إحساساً بالأمان أمام الموت.

ث- يمنحني الدين تأويلاً مجدياً للوجود البشري.

ج- في التجربة الدينية يعدّ الاعتقاد بوجود كائنات مفارقة تمنح الحياة معنى أساسياً.

المصدر:

G. DEJONG, J. FAULKNER, J. WARLAND, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in “Social Forces”, 54, 1966, pp. 866-89.

(1) M. I. Macioti, *Teoria e tecnica per la pace interiore*, Liguori, Napoli 1983.

الرسم رقم: 5
المؤشّرات المباشرة وغير المباشرة للتجربة الدينية

المباشرة:	غير المباشرة:
– تجربة ذاتية لقوة خارقة: أ) تولّدُ مشاعر امتلاء، أماناً، زهواً، أو بالعكس خشية، إحساساً بالغرابة والوهن. ب) تقودُ إلى تغييرات في الحياة العاطفية، والأخلاقية، وفي السلوكيات اليومية: – توجّه مستجدّ للقيم. – إحساس بالغبطة. – أمان داخلي.	– أحاسيس وتجارب مماثلة ضمن سياقات أخرى. – تجارب دائرة الغرام (العشق) الكلف الجنسي، إلخ – تجارب المتعالي والآسر في الطبيعة وفي عالم الفن.

↔ **قياس درجة العمق**

وبعبارة مغايرة، ليس التأمّل المتعالي تجربة، بل صيغة يتعلّمها الفرد، من خلال دورة تعليمية مدفوعة الأجر، تخلّف قدرات للتحكّم بحالات الضيق. فهناك دراسات تبين كيف أن الممارسة المعنية تهفّت مستويات الضيق والتوتر الحادة وتساعد على بلوغ العافية.

وبناءً على ما ذكر، يمكن قول: إن الدافع لهذه الدراسات عن التجربة الدينية يعود بالأساس إلى نداء «الجسدانية» إلى عيش تجربة المقدّس. حين أقول هذا، لا ينبغي أن نفكّر في تكرار الطقوس، التي انتهت الديانات الكبرى إلى فرضها كإلزام دائم على رؤوس المؤمنين، بل بالأحرى من جانب إلى «وهج» الشغف والعواطف، الطافح بأدب كبار المتصوّفة، في تجربة المقدس، ومن جانب آخر، إلى الحدث الذي يأتونه جسدياً لإتمام أوضاع غير عادية، ولتحمّل عوائد خاصة، والخضوع لنظام قد يبدو في حالات أخرى غير مقبول («إماتة» الجسد الذي يتحدّث عنه كبار المتصوّفة المسيحيين، أو ممارسة اليوغا في التقاليد البوذية التي

تسمح بالتدرّج للتحرّر من الحاجات البدنية وحيازة السعادة والأمان الداخليين، كحالة أولى مهمة في المسار تجاه «صمدي»، النور الصوفي النهائي).

5. أبعاد التديّن: الممارسة الدينية

ونقول حالياً جرت خلال الثلاثين سنة الأخيرة عمليات بحث في هذا البعد، فاقت غيرها من الأبحاث في مجالات أخرى في علم الاجتماع الديني. ودواعي هذا الإلحاح متعدّدة ومركّبة. نكتفي هنا بتصوير بعضها، الأكثر جدوى.

بالخصوص، بدت الممارسة الدينية مع علماء الاجتماع حدثاً اجتماعياً هيّن المعاينة والترجمة في نسب إحصائية، تُعالَج على أساس معايير متنوعة: العمر، الجنس، المهنة، الفضاء الجغرافي، وما شابهها. في مستوى ثان، لدواع ثقافية عارضة: حين خطا علم الاجتماع، خصوصاً في أوروبا، الخطوات الأولى في الحقل الديني، غالباً ما بقي محكوماً بانشغالات الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بتراجع الممارسة الدينية يوم الأحد وأثناء القدّاس عموماً؛ ولهذا السبب بات تحليل التوافد على القدّاس يوم الأحد رئيساً.

ومع الوقت الذي شهدت فيه العلاقة بين علم الاجتماع الديني والكنيسة الكاثوليكية انسجاماً، بمعنى راكم علم الاجتماع بشكل متطوّر معارف وجرّب ضروب التحاليل المرتكزة أساساً على الممارسة الدينية، انتهت العملية الإحصائية للسلوكيات المتكرّرة للاندماج ضمن مقاربات أوسع وأكثر شمولاً، بدمج سواء فرضيات تفسير عامة، مثل تلك المقترحة من طرف أكوافيفا[1] بشأن أفول المقدّس أو بصياغة أنماط اعتقادات وممارسات دينية[2].

ويمكن الحصول على معلومات عامة، استناداً إلى المعارف المتنوّعة المتراكمة في علم الاجتماع الديني (من تلك الأوروبية إلى الأمريكية أو المتأتية من بلدان مثل بولونيا أو يوغسلافيا سابقاً)[3] خلال الأربعين سنة الأخيرة.

---

(1) S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961.

(2) S. Burgalassi, *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Bologna 1970.

(3) جرت في هذين البلدين الأخيرين عدة أبحاث في علم الاجتماع الديني. في بولونيا تمت بواسطة شيوباك وبيفوفارسكي وجرشينا وكوبياك ثم لاحقاً مع كوسيلا ودكتر وهالاس وفلوريت وغرابوفسكا؛ في يوغسلافيا

وتتعلق الإشارة الأولى بالعلاقة المتينة -ليس فقط بمدلول منطقي، بل بمعنى إحصائي- بين الأبعاد الثلاثة: التجربة الدينية والاعتقاد الديني والممارسة الدينية. وقد تحدّث ديجونغ وفولكنر وورلاند[1]، ضمن هذا السياق، عن عامل وحيد للتديّن، نتاج التواصل المتين بين الأبعاد الثلاثة المذكورة سلفاً، ناعتين إياه بـ «*generic religiosity*».

وخلال 1972، أُجري بحث أعدّته أورسولا بوس نونينغ[2] في مدينة ألمانية كبرى على عينة نموذجية. وقد جرى السعي، على فرضية العمل الجاري اختباره، لتوضيح مسألة انسجام ومصداقية إحصائيات الأبعاد الخمسة المذكورة من طرف غلوك. وخلصت الباحثة على إثر انتهائها من بحثها، إلى أن البُعد المسمّى بـ«المعرفة الدينية» حسير الدلالة، وفي مستوى ثان وجدت أن الممارسة الدينية تبدو مدمَجة ضمن بعد «الانتماء». من خلال معالجة الوقائع، تبدو العوامل الثلاثة: الاعتقاد والتجربة والانتماء وحدها القادرة على تفسير 51 بالمئة من التنوّع العام.

ويمكن التعامل مع التجربة الدينية على أساس كونها مؤشّراً على درجة الانتماء إلى مجموعة دينية محدّدة، سواءً أكانت تفرّعاً كنسياً، أم نحلة، أم شعيرة، أم حركة، إلخ. لكن مع احتمال، تمييزها، منذ اللحظة التي تقدّم فيها أصناف ممارسين للشعائر، بمستوى فاتر من الانتماء، كما يجري في المجتمع المعاصر في عديد الكنائس، سواء منها الكاثوليكية أو اللوثرية.

وحريّ التذكير بمفهوم قديم، يعود لآلبورت[3]، ما زال جديراً بالاهتمام، يميز فيه صاحبه بين الدين الباطن والدين الظاهر. يتطلّع في هذا الجانب الأخير للإشارة إلى منظومة اعتقاد ديني متجلّية في ممارسة خارجية، غير معيشة بشكل مقنع وعميق، بل بالأحرى، وأحياناً،

بالخصوص مع فركان وكرسيفان وماستروكو ودجوردفيك وفلير. لمتابعة وافية لأوضاع الأبحاث في علم الاجتماع الديني، وفي بلدان ما بعد الحقبة الشيوعية، انظر مقالات ميكال وكرسيفان وتومكا، ضمن العدد الخاص من مجلّة:

"Archives de Sciences Sociales des Religions", 65/1, 1988.

(1) G. Dejong, J. Faulkner, J. Warland, *Dimensions of Religiosity Reconsidered*, in «Social Forces», 54, 1976, pp. 866-89.

(2) U. Boos-Nunning, *Dimensionen der Religiosität*, München 1972, (policopiato).

(3) G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, MacMillan, New York 1959.

بشكل مُرائي، بغرض إبداء هيئة اجتماعية أو لفت الانتباه إلى الدخول الحادث، ضمن شريحة اجتماعية أرقى. في حين الدين الباطن، يميّزه نوع من الاعتقاد والممارسة الدينية، يكون الفرد بموجبهما أكثر «شغفاً بخدمة معتقده من تسخيره لأغراضه».

فليس عسيراً إدراك أن آلبورت استحضر صورتين محددتين عن المجتمع في عصره: تلك التي تعود إلى ممارس الشعائر، الذي يظهِر إيمانه للتعبير عن وفائه لجماعته التي ينتمي إليها، وتلك التي تعود إلى المؤمن، الذي يعيش في الممارسة فرصة إيمانه الخاص.

وثمة بين مثالين مختلفين في الممارسة الظاهرة والممارسة الباطنة، مسار طويل تحضر فيه أشكال وسطى من المشاركة الدينية. وبالتالي ولتقديم خلاصة أولية، فالممارسة هي تفعيل من قبل الممارس للشعائر لجملة من التعاليم الدينيّة، التي تفرضها المؤسّسة، ليكون الولاء إلى المعتقد بائناً وعمليّاً.

وتتلخّص العناصر التي تدخل ضمن تلك الخلاصة في النقاط التالية:

- وجود سلطة دينية مكلَّفة بضبط الانسجام بين المواقف العقدية والسلوكيات الطقسيّة.
- وجود مجموعة من الطقوس يجري تكرارها دورياً، مع الاحتفاء بها في أماكن مقدّسة محدّدة.
- ثنائية بين من يتولى تسيير فضاءات الممارسة الدينية وبين من له دور المشاركة في أداء تلك الطقوس، وهو ما لا يعني دائماً فصلاً أو تعارضاً.

ويدرك على ضوء العناصر الثلاثة المذكورة: السلطة والطقوس والجهاز الكهنوتي، كيف تشكّل الممارسة الدينية مؤشّراً جيداً على الانتماء. إذن فما هي التنوّعات التي غالباً ما تحضر، على المستوى العملي التجريبي، لتحديد الأبعاد التي ينبغي قياسها؟

سنضبطها في العناصر التالية:

- المشاركة في الطقوس وفي خدمات الجماعة، التي تقدر السلطة الدينية أنها رسمية ومفروضة. يمكن الحديث عن القدّاس بالنسبة إلى الكاثوليك، خدمات يوم الأحد بالنسبة إلى كافة الكنائس البروتستانتية، صلاة الجمعة في المساجد بالنسبة إلى

المسلمين، طقوس السبت بالنسبة إلى اليهود وما شابهها.

- المشاركة في أداء طقوس عملية، يمكن إتمامها فقط ضمن أشكال محدّدة وفي فضاءات عمومية معلومة، ونجد عديد الطقوس في اليهودية تجري في أوساط عائلية مثلاً.
- المشاركة «الخفية» والطوعيّة، المتمثّلة في الأنشطة الموكولة إلى مبادرات الأفراد، مثل ترديد الأدعية، وترتيل بعض المقاطع المأثورة، والتأمل في النصوص المقدّسة أو الممارسات النسكية الخاصة وما شابهها.

ويبدو التمييز بين الممارسة المرئية والممارسة الخفيّة مهمّاً، منذ اللحظة التي تظهر فيها الثانية أكثر عمقاً وأكثر انتظاماً من الأولى. فبحسب مختلف السياقات الدينية، يمكن الحصول على تنوّعات في الممارسة الطقوسية، لكن بالتأكيد على بقاء بعض العناصر ثابتة، وبالخصوص اثنتان: فعلى مستوى أول، يختبر الأفراد في الممارسة درجةَ الإلزام الجماعي التي يفرضها الظرف الاجتماعي الديني على مستوى واسع؛ وعلى مستوى ثان، يمكن أن يعبّر، إلى جانب وظيفته الأساسية والجوهرية المتمثلة في إظهار نوع من التجربة والاعتقاد الديني، عن غيرها من الوظائف ذات الطابع السياسي والثقافي.

وقد تسمح لنا سلسلة الأمثلة المستخلَصَة من سياقات مختلفة بتوضيح ما ذكر آنفاً. المثل الأول: نقارن بين مشاركة المؤمنين يوم الأحد في القدّاس الكاثوليكي، في منطقة حضرية أو في إحدى المدن الكبرى لأي بلد من بلدان العالم، ومشاركة أتباع من نحلة شهود يهوه في تجمع يوم الأحد في القاعة الكبرى.

ففي الحالة الأولى، تقارب درجة الإلزام الاجتماعي الصفر: فمن يريد المشاركة في القدّاس فإن الضغط الاجتماعي تقريباً منعدم، جرّاء ما صارت تكنّه السلطة الدينية والإكليروس من احترام للخيارات الدينية الحرّة للأفراد. في حين في الحالة الثانية، يحضر الإكراه بقوّة، فيوجد نظام من الضغوطات والرّقابة، يولّد إحساساً بالذنب لدى من لا يلتحق بالتجمّع. وفي ما تبقى بالنسبة إلى الحالة الثانية، فنحن حِيال مجموعة تقوم بصياغة نظام من الاعتقاد الوظيفي بغرض إرساء نوع من التماسك داخل الجماعة.

والمثل الثاني: يتمثّل في صلاة الجمعة في مسجد شيعي في إيران وقدّاس يوم الأحد في

بولونيا الكاثوليكية إبّان فترة الأحكام العرفية (1980). وفي كلتا الحالتين تشتغل آلية بالغة التعقيد. فالشعيرة الجماعية لصلاة الجمعة أثناء وقت الظهر بسيطة، لكن جدواها بينة. ويتولى تسييرها إمام، وفي أعقابها يكرّر المؤمنون تقريباً الأفعال والأقوال نفسها. (كما هو الشأن في الديانات السامية الأخرى، كاليهودية والمسيحية، وتتشكّل وحدة بين الكلمة الإلهية المعلنة والحركات التي هي بمثابة تمديد للكلمة). فضلاً عن إلقاء الإمام خطبة –قبيل أداء ركعتي صلاة الجمعة–، وتتجاوز في بعض المناسبات المواضيع الدينية لتتضمّن مواضيع سياسية أو تتعلق بالحياة المدنية للأمة. فالمسجد هو مكان مقدس، لكن ينبغي ألا يغيب عن الأذهان أنه فضاء للقاء والحوار في العالم الإسلامي، ويمكن أن يكون المسجد أحياناً مكاناً للأكل أو ملجأ للنوم.

وكما نعلم، يسود اليوم في إيران المذهب الشيعي، وثمة خصوصية في فارس تعود إلى أسباب تاريخية وإيديولوجية، ولّدت تشكيل جهاز إكليروسي ينعم باستقلالية مالية وسياسية. ولقد شكّلت المرجعية الشيعية دائماً وباستمرار سلطة دينية، على الأقل منذ القرن الثامن عشر، حين انتهت الأماكن المقدّسة الشيعية العراقية في النجف وكربلاء تحت السيطرة العثمانية. فترسّخ تقليد منذ تلك الساعة، يمكن لآيات الله بموجبه التدخّل في الصراعات السياسية، وحين تقف حركة شعبية في وجه سلطة غاشمة تشيع فساداً بين المسلمين. وهذا التقليد، الذي عرف حقبة طويلة من القمع، تحت حكم العائلة البهلوية، منذ 1921 إلى 1979م، عاد بقوة على مسرح التاريخ حين تزعّم آية الله الخميني مقاليد الثورة الإيرانية ضدّ الشاه رضا بهلوي.

وبالتالي كان المسجد المكانَ الذي احتدم فيه الحراك الجماعي، وهيأ للمنازلة الكبرى التي قلبت نظام سلطة عائلة بهلوي، أو بشكل أدقّ شبكة المساجد المنتشرة على كامل تراب البلد، والتي تولّت مهام الدعاية الإيديولوجية والسياسية: فلقد كان الدين الخطاب اللغوي الذي على أساسه جرى تمتين عرى التماسك بين القيادة الكاريزمية وجماهير الثورة.

ولو تحوّلنا إلى سياق مغاير، نحو فضاء كاثوليكي في بولونيا وانقلاب الجنرال ياروزلسكي، الذي ضرب بقوة حركة سوليدارنوسك، فإننا نجد هنا أيضاً، ولدواع تاريخية عميقة (مثلت الكنيسةُ الكاثوليكية البولونية حتى أثناء اللحظات الحرجة من تاريخ بولونيا الحديثة وحدةَ

الأمة، والنقطةَ المرجعية الضامنة للهوية الوطنية) الطقسَ الكاثوليكي الرئيس -قدّاس يوم الأحد-، أثناء فترة الأحكام العرفية، يمثّل المناسبة التي تلتقي فيها عديد الشيفرات اللغوية: الدينية والوطنية والسياسية المعارضة. فليس عرضاً إن كانت تنطلق بعد كل قدّاس مسيرات احتجاج صاخبة، فضلاً عن تحوّل مواعظ يوم الأحد إلى مناسبات لتحليل الأوضاع السياسية. فالحالة الأكثر شهرة والأكثر درامية التي تعود إلى رجل الدين بوبيلوسكو، الذي قتلته البوليس بسبب ما عرف به حينها بـ«عظات من أجل الوطن»[1].

وفي الفترة الحديثة، حاول الباحث غابريال لوبرا (1891-1970م)، ملهم «مجموعة علم اجتماع الأديان» -*Groupe de sociologie des Religions*- بباريس ومؤسس مجلّة «أرشيف علم اجتماع الأديان»، إجراء تحليل منهجي للممارسة الدينية. ويذهب الدارس الفرنسي إلى أن الإحاطة بالممارسة الدينية ينبغي أن تتم ضمن منهج شامل، من خلال موضعها داخل السياق التاريخي والجغرافي والمؤسساتي لمختلف الوقائع الجهوية الفرنسية. وقد نشأت الفكرة بذلك الشكل، ثم جرى السعي لإتمامها من طرف إيزامبير[2]، بغرض رسم خارطة شاملة للممارسة الدينية على التراب الفرنسي، من خلال مزج عديد التنوعات الاجتماعية البنيوية والثقافية.

وتتلخّص الفكرة الجوهرية لدى لوبرا، في أنّ الممارسة الدينية تمثّل عنصراً تفسيرياً لتماهي المؤمنين مع كنيسة الانتماء بالمولد. لذلك يُنظر إلى الممارسة بمثابة مرجعية القيم المشتركة بين الجماعة المحلية، الفضاء القابل للملاحظة والاختبار التي يمكن الانطلاق منها للإلمام بما يسميه لوبرا عمق الحيوية الدينية وانتشارها. فلا تنحصر قدرة أيّ دين على الاستمرار في الزمن بأشكال روتينية ومؤسساتية فحسب، بل في ما ينسجه من علاقات اجتماعية وثقافية واسعة[3].

---

(1) A. Mink, P. Michel, *Mort d'un prètre*, Fayard, Paris 1983.

(2) F. Isambert, J. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, CNRS, Paris 1980.

(3) لمتابعة أثر غابريال لوبرا على أعمال «مجموعة علم اجتماع الأديان» في المركز القومي للأبحاث العلمية بباريس، انظر:

G. Guizzardi, E. Pace, *Sapere e potere religioso*, De Donato, Bari 1981.

وقد ألهم لوبرا أجيالاً بأكملها من علماء الاجتماع، خصوصاً في الفضاءات الكاثوليكية، في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبولونيا. فخلّف نموذج تحليل، عادة ما درَج نعته بالسوسيوغرافيا الدينية: وهو عبارة عن نموذج من الوصف للسلوكيات الطقسية والولاء للإيمان، يغلب عليه طابع الرصد العددي، يجري على أساسه تصوير مختلف التنوّعات الاجتماعية الدينية (الذين يتردّدون بشكل دائم على القدّاس يوم الأحد، الذين يفدون أثناء الفصح فقط أو أثناء أعياد الميلاد، وهكذا دواليك). وتوفّر الأشكال الأخيرة العلامات الجليّة لتقييم الانحدار أو الثبات لدين الكنيسة في مجال محدّد.

ويثير البعض في مقابل المنهج السوسيوغرافي عدّة انتقادات، معتبرين إياه ينحو لتسطيح السلوكيات والمواقف بناء على الإحصائيات، وهو ما يتعارض مع حقيقة أنظمة رمزية في منتهى التعقيد. فتلك الأنظمة لا يمكن الإلمام بها إلاّ عبر إحاطة بالتاريخ الثقافي للجماعة البشرية، وبأشكال التأثير أو التنظيم لدين محدّد وأثر الصياغة المترتّبة عن ذلك على المستوى الفردي. ومن هنا برزت فكرة اللجوء إلى المنهج البيوغرافي (منهج السير) لتجميع المعنى الذاتي للسلوك الديني لدى مجموعة من الأفراد وتنقيب تواريخهم ودورات حياتهم.

الرسم رقم: 6

الأبعاد وتدرّجات الأصناف

أبعاد الممارسة الدينية:

أ- يتعذّر عليّ عيش التجربة الدينية خارج المؤسسة الكنسية الخاصة.

ب- أخصّص ما يزيد على الساعة أسبوعياً لقراءة الكتاب المقدّس.

ت- أشارك على الأقل ثلاث مرات على أربع في طقوس السبت بالبيعة، بالنسبة إلى اليهود.

ث- أصلّي بانتظام.

ج- فقط رجل الدين بإمكانه إتمام طقوس الزواج الديني.

المصدر: G. DEJONG, J. FAULKNER, J. WARLAND, 1966

وعلاوة على ذلك، وبحسب باحثين آخرين[1]، ينحو الدين في المجتمع الغربي المعاصر، إلى التحوّل إلى شأن خاص، معيش بأشكال «مستترة»: هكذا، باتت معدّلات أداء الطقوس في المذاهب الدينية الكبرى تحوم حول 20 و 30 بالمئة بين أفراد الشعب، وهو ما لا يعني أن البحث عن التجارب الدينية والروحية، خارج السياقات التقليدية (الكنائس والنحل التاريخية)، هو بصدد الانحدار، بل تشي المؤشرات بخلاف ذلك. وبالتالي بات التركيز منصبّاً على الأشكال غير المؤسّساتية للمعيش الديني، مع ضرورة التعويل على أدوات منهجية ملائمة لقيس وقائع متمنّعة عادة ومتميّزة بقلة الظهور الاجتماعي.

فهذا التحوّل في الاهتمام من الجليّ إلى الخفيّ، ومن الظاهر إلى الباطن، يمكن كذلك تفسيره بطريقة أخرى. إذ وإلى منتهى الخمسينيات، كانت أمام علم الاجتماع الديني، خصوصاً منه الأوروبي، مجتمعات أقلّ تنوّعاً وأقلّ تعقداً، مما باتت عليه خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فإن يسهل في الأولى تحديد المركز الحيوي لنظام اجتماعي ديني مهيمن، فإن تلك العملية صارت اليوم عسيرة وغير متاحة.

وهكذا، فلئن بقي وزن الكنائس في المجتمعات الأوروبية حتى الستينيات جديراً بالاعتبار (ما زالت توجه الضمائر)، فإن أثرها الاجتماعي اليوم في المجتمعات الصناعية المتقدّمة، تقلّص وصار محلّ نقاش جرّاء حضور «ثروات خلاص» متنوّعة في السوق، بعبارة بيرجر ووليس، ومشاركة منافسين من أديان وأشباه أديان أخرى.

ففي اللحظة التي يحدث فيها ذلك، تنحو الممارسة الدينية لتتحوّل إلى علامة، لتكون شكلاً لعرض الولاء والمشاركة، مقارنة بالمقاصد التنظيمية لمؤسّسة دينية محددة. كما لاحظ ذلك بدقّة ويلسون[2]: «العلمنة في رباط مع تنوّعات بنيوية داخل المجتمع، تفريع لمختلف فضاءات الأنشطة الاجتماعية في أشكال كثيرة التخصّص... بهذا الشكل بات الدين بعد أن كان جزءاً من النسيج الاجتماعي للحياة العامة، في المجتمعات الحديثة، يتغلغل في ثنايا النّظام».

(1) A. Nesti, *Il religioso implicito*, Ianua, Roma 1985.

(2) B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1976, (trad. it. Boria, Roma 1981).

وما عادت الممارسة تمثّل الجوهر المرئي للمشاركة في حياة المؤسّسة الدينية، ولا العلامة الجليّة لوجود تجربة دينية فردية أو جماعية بين أفراد الجماعة أيضاً. فعادة ما تترافق مع تراجع الممارسة، في مجتمعاتنا المتقدمة، فرص اكتشاف أو تجريب أشكال مستجدّة من التدين(1).

6. أبعاد التديّن: الانتماء

ونقصد بالانتماء، سواء مجمل المواقف التي تميز الانضمام إلى جماعة أو مؤسّسة ذات طابع ديني، أو مجمل آليات الانضمام والانخراط والمشاركة الشكلية في حياة هيئة، تتمتّع بتنظيم معين، ولها صبغة دينية دائماً. فحين نتحدّث عن المواقف، فإننا نستند إلى شروط ذاتية في الحكم وفي العمل الفردي، وحين نشير إلى أشكال الدخول والمشاركة نلمّح إلى أمور مغايرة: من أشكال الانتماء، إلى مسارات الانضمام التي تنتهي مع طقوس العبور، وتفرض قبول عضو جديد في الجماعة، إلى أنشطة العمل المرئية في التجمعات التابعة، إلى ممارسة التبشير والترويج للأفكار التي تعود إلى الجماعة التي ينتمي إليها.

وبتلك المواقف، نكون قبالة مجموعة من التعاليم يجري الإفصاح عنها في سلسلة من الممارسات والسلوكيات، لا تتلخص فحسب في المشاركة في الطقوس المحدّدة رسمياً لمؤسسة دينية معينة أو لجماعة من المؤمنين. وبهذا المعنى، يكون الانتماء الديني أكثر شمولاً من الممارسة الدينية: إذ يمكن التردد على الطقوس الشرعيّة المفروضة، لكن في الوقت نفسه قد يصحب ذلك نوعاً من التراخي في الانتماء.

وهذا الانتماء يمكن أن يتأتى عبر شبكة. فالجماعة، أو الكنيسة، أو الحركة، هي تنظيم ديني، لكن في الوقت نفسه هي مجموع من الروابط العملية، في الحياة اليومية، تشدّ أناساً معاً يحسّون بانتمائهم إلى تنظيم يسندهم. ولكون الانتماء شبكة، يمكن أن يحصر في محدّدات مكانية وزمانية.

(1) R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*, University of California Press, Berkeley 1978.

D. Hervieu-Leger, F. Champion, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1989.

F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari 1990.

وضمن المحدّدات الزمانية، يمكن بناء مسار دورة العلاقات التي ينسجها الفرد مع واقعة دينية منظّمة وتوزيع مضبوط، ضمن قوس زمني، العلاقات العملية التي ينسجها لإضفاء ميزة وخصوصية أو أهمية لمعنى الولاء للجماعة أو الجماعات الدينية التي رافقت حياته.

وفي حين يمكن رسم الفضاءات المحتوية لمعنى الانتماء بشكل فعلي ضمن محدّدات المكان. ويكون بالنسبة إلى المنتمين إلى حركة هاري كريشنا ترديد ترانيم متعلّقة بكريشنا على قارعة الطرقات، ويكون بالنسبة إلى أتباع شهود يهوه بملاحقة المبشّرين في الطرقات وفي المنازل، وبالمشاركة في المواكب الدينية بالنسبة إلى الكاثوليك، في زمن سابق، وبات اليوم في مختلف الأشكال العفوية للحجّ.

وقد ذكرنا منذ قليل مدلولاً جليّة أهميته في شرح مفهوم الانتماء: ألا وهو الولاء. يحيل الانتماء، إلى فكرة أن الفرد، لحظة إحساسه بالانتماء إلى كنيسة أو إلى نِحلة، يتبنّى كلّياً أو جزئياً سلسلة من الواجبات، ويتكيّف معها طواعية وبشكل واع، كعلامة ثابتة على انحيازه للجماعة المرجعيّة. ويستدعي الانضمام إحساساً بالانحياز إلى جهة، وبالتالي معنى من الولاء البيّن.

فإن استعملنا المصطلح الأثير في العلوم السياسية، فإن الانتماء يطبع أشكال المشاركة والنشاط (في حالتنا «بسبب الإيمان»). ومن وجهة النظر هذه يمكن تأكيد أن كافة الأنشطة الليتورجية التي يؤدّيها المؤمن، تتوجّه بالضرورة إلى إظهار التناسق بين الانضمام إلى دين والسلوكيات التابعة، وبعبارة مغايرة، بغرض تشجيع النجاعة الاجتماعية لرسالة دينية. ويمكن توضيح ما ذكرنا بضرب مثلين:

بالنسبة إلى المنتمي إلى جماعة «شهود يهوه»، الدعوة المباشرة بالتردّد على المساكن، هي في الوقت نفسه، تعبير منسجم مع القناعات الشخصية، وهي نشاط يساهم في تنمية نجاح النِّحْلة. وبالنسبة إلى كاثوليكي، يتم الذهاب إلى القدّاس يوم الأحد بغرض تعميد الأبناء أو إتمام أسرار الزواج أو أداء طقوس الجنازة، ويمكن اعتبارها -نتحدث بشكل ذاتي- كافية لتلخيص نوع من الانتماء؛ وفي هذه الحالة لا وجود لالتزام بنشاط محدّد، فليست هناك فرصة للتحرّك بما يشبه ما تفرضه المستلزمات الشعائرية الكبرى.

ونظرياً، يمكن تحديد ثلاثة أنواع من الانتماء:

- المشاركة النضالية.
- مشاركة يعوزها النضال.
- نضال من دون مشاركة.

ونقصد بالنوع الأوّل –المشاركة النضالية– كافة أشكال انخراط المؤمنين، الذين يساهمون في أنشطة الدعوة ويبدون التزاماً عملياً، بما يضمنونه من اشتغال وانتشار للتنظيم الديني، الذي ينتمون إليه. وتكون العلامات الضرورية للانتماء: المشاركة في أنشطة الخدمة غير كافية، مع إحساس بمشاركة شاملة في أهداف مؤسّسة الانتماء.

وهي بمفاهيم قديمة نوعاً ما، فيمكن القول إن الانتماء في هذه الحالة، يصير إيديولوجياً يلهم بشكل عام مواقف الأفراد وسلوكياتهم. فمثلاً، حين يخصّص أعضاء كنيسة مون (كنيسة تأسّست خلال الخمسينيات في كوريا الجنوبية وامتدّت لاحقاً نحو الغرب) كامل وقتهم لتسيير أنشطة منظّمتهم، فإنهم يخضعون بدرجة عالية إلى تنظيم داخلي، يفرض عليهم العيش في حضن المجموعة، ويسمح لهم بنسج علاقات عاطفية بين النساء والرجال، فقط حين تنال رضا السلطات العليا، فانتماء المنضوي تميزه مشاركة متبوعة بنشاط، بالشكل نفسه ما يميّز أعضاء التجمعات الدينية الكاثوليكية، التي تولي عناية فائقة للتبشير وليس لجانب العبادة والرهبنة فقط.

ونقصد بالنوع الثاني – مشاركة يعوزها النضال– تلك السلوكيات الاجتماعية الدينية كافة والمتواجدة في جلّ الكنائس تقريباً، لإبداء ولاء ووفاء إلى أشكال التجلي الخارجي للاعتقاد الديني، وبالتالي لا يترجم الانتماء إلى الكنيسة، في أنشطة التزام غرضها إرساء مقاصد تنظيمية أو «خلاص» عائد إلى المؤسسة المنتمى إليها.

وما يحدث في شتى الكنائس المسيحية في أوروبا، رغم ما يجلو من موالاة اعتقاد ديني محدّد، أنّ الممارسة تشهد تراجعاً وبالخصوص تتّسع رقعة أعداد «المؤمنين» ممن غدا يعنيهم نشاط الكنيسة، التي باتت مؤسّسة اجتماعية، ينظر إليها بمثابة الهيكل الجامد داخل المشهد الاجتماعي، قادرة على التماسك والحضور، في غنى عن تحريك

نشيط ودائم للمصادر البشرية للمؤمنين[1].

أمّا النوع الثالث – نضال من دون مشاركة– فيبدو متضمّناً لتناقض: كيف السبيل إلى خوض نشاط لفائدة جماعة دينية أو معتقد معين دون إحساس بالانتماء إلى تلك الدائرة؟ يقال في الحقيقة يتعلّق الأمر بحالات قصوى؛ ليست قليلة الأهمية لهذا السبب. وعموماً يمكن القول إن الأمر يشمل كافة تلك الحالات، التي يُمارَس فيها النشاط لأجل إيمان مّا ضمن سياق تاريخي واجتماعي، لا تتواجد فيه الجماعة أو المؤسّسة أو الحركة المرجعية، وإن تواجدت فبأشكال غير تنظيمية طوعية. وبالخصوص يمكن القول إن الشكل الذي نحن بصدد الحديث عنه، يحصل حين يقرّ الفرد بضرورة تكريس جانب من حياته لمعاضدة أو نشر اعتقاد ديني أو دفاعاً عنه، دون إحساس بحاجة إلى المشاركة في الحياة الداخلية لتنظيم الانتماء، ودون تبن قوي للغايات التنظيمية المحركة للجماعة التي تعود إليه بالنظر: وعموماً، ثمة ولاء إيديولوجي عن اقتناع، يرافقه انسحاب جوهري من الأنشطة الداخلية للجماعة.

وتتجلّى الحالات الرمزية بالأساس في الطقوس الجديدة، والحركات الدينية، التي تطوّرت خلال الثلاثين سنة الأخيرة في الغرب، والمنتظمة بنيوياً في شكل مركّب للخدمات (مراكز تأمّل، مطاعم بديلة، أماكن تمارس فيها تقنيات الاسترخاء، إلخ). ففي كل هذه الحالات، يوجد نشاط لا يستدعي انخراطاً فاعلاً في تنظيم المجموعة، بل ثمة إحساس بالاستفادة والاقتناع، فالعقيدة المرجعية منتشرة.

وتوجد نوعية أخيرة تضمّ شكلاً مميزاً من التديّن يشي بملامح الانتماء، يمكن العثور عليه داخل التنظيمات الدينية الكبرى. وكان أرنست ترولتش[2] من الذين تأمّلوا ملياً في هذا الشكل من التديّن والانتماء. فقد رصد إلى جانب الشكلين الرئيسين للانتماء الديني، الكنيسة والنِّحلة، نوعاً ثالثاً وهو الطريقة الصوفية (التيار الروحي). ويتعلّق الأمر، حسب الكاتب، بنوع من التجربة الدينية العميقة، التي قد تكون ذات صلة، بأشكال الانتماء الكلاسيكية أو النشاط المتحمّس. لذلك تحضر خارج وداخل المؤسّسات الدينية الراسخة (الكنائس

(1) F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

(2) E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

والنحل)، أو الأديان الكونية التي تملي مؤشّرات انتماء قوية وجليّة على الأفراد، كشأن التيار الصوفي في الإسلام[1]. ويحسّ المتصوّف أنه جزء من «التجمّع اللامرئي»، وبالتالي يدرك محدودية المعابد والتنظيمات المرئية.

وبحسب ترولتش، خلال القرن السادس عشر، لم تكن حركة التصوّف محصورة في رموز نسائية أو رجالية، بل كانت حاضرة في شبكات ليّنة ورقيقة من الروابط بين أشخاص يرتادون طريقة مشتركة أو يلتفّون حول قطب، له ما يؤهّله من التجارب لتقلّد تلك المهمة. تلك الشبكة غالباً ما تحوّلت بحسب تعبير واش[2] إلى «تجمّع كنسي»، إلى فضاء فعلي للقاءات والتجمّعات.

لكن على أي أسس نظرية يمكن محورة تصنيفات الانتماء التي أشرنا إليها؟ تبدو في هذا المجال جدوى «نظرية مصادر الحراك». فبالاعتماد على النظرية التي صاغتها طائفة من علماء الاجتماع الأمريكان، تتبلور السلوكيات الجماعية بناءً على رؤى بشأن أفعال فردية، تحوم حول مصادر مادية أو رمزية، وبذلك الشكل، تستطيع العثور على نقطة توازن بين الحوافز الفردية والمغانم الجماعية.

يكتسب معنى الانتماء مدلولاً مغايراً، على الأقل ضمن حالتين:

- مصدر شخصي للتحرّك، توظّف له طاقات، وتغذّيه دورياً تقنيات مناسبة.
- جدول من الأفعال تقترحه تنظيمات دينية لشدّ الأفراد معاً حول مُثُل وأهداف مشتركة.

(1) يتعلق الأمر بتقليد روحي ثري وعريق في الإسلام. تعود التسمية إلى كلمة صوف، وهو لباس عبّاد عاشوا بالكوفة مع منتهى القرن الثامن ميلادي. سنة 815م ظهرت ببغداد أول جماعة صوفية –التصوف العراقي– وبعيد خمسة عشر سنة ظهر تيار آخر –متصوفة الملامة– أو ما يعرف بأهل الملامة. بحسب السلاّني، أحد الفقهاء المسلمين توفي سنة 1201، الصوفي هو غنوصي من حيث معرفته بالله، ومقامه دون مقام القربى، الولاية، في تجربته مع الله. اليوم، وكما ساد في مضى، يمكن الانخراط في التصوف بالانضمام إلى طريقة والالتزام بأوامر شيخها، يسلك على إثره السالك طريقاً يرعاه فيه الشيخ. بشأن التوسع في ذلك يمكن العودة إلى أعمال:

G. C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane*, Vrin, Paris 1961.

S. H. Nasr, *Islamic Spirituality Foundation*, Routledge Kegan, London 1987.

A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Caroline Press, Chapel Hill 1975.

(2) J. Wach, *Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1951 (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Dehoniane, Bologna 1989).

هكذا يكون الانتماء علاقة بين المنظومة الدينية المأسسة والأتباع، علاقة لتبادل الطاقات: يحثّ التنظيم على نشاط يدعم المحافظة على الانتماء ويقوّي إحساس المشاركة لدى المؤمنين كأفراد.

ويمكن في بعض اللحظات التاريخية في البلدان التي فيها حضور تقليدي قوي للدين (البلدان الإسلامية والكاثوليكية وكذلك فضاء الديانة الهندوسية)، أن يتحوّل معنى الانتماء إلى مصدر رمزي فاعل لخلق هوية جماعية، أمام حالات التهديد الخارجي أو ما يمسّ وحدة أو استقلال شعب أو مجموعة بشرية أو أقلية نشيطة[1].

ففي الحالات الحديثة والبارزة التي يمكن عرضها، نجد من جانب، الدور الذي لعبته الكاثوليكية البولونية لضمان تحريك دائم لمصادر الهوية الجماعية ضدّ النظام القابض على مقاليد السلطة، ومن جانب آخر، الحركات الأصولية التي تشهد تطوّراً في العالم الإسلامي، كردّ فعل على مسارات التغريب سواءً في بلدان المغرب أو المشرق.

لكن ما هي الفوائد الجماعية والمحفّزات المادية الحاصلة جرّاء الانتماء الديني؟ إنّ الفوائد متماثلة مع الغايات الجلية والخفية للجماعة أو التنظيم الديني: الخلاص بحسب الأشكال المتنوعة التي يمكن أن يتّخذها اليوم في مختلف الأديان السائدة هو التتابع المتواصل في الزمان والمكان للتنظيم. والانتماء من هذه الناحية، هو مصدر للتنظيم في حدّ ذاته.

في حين يمكن أن تحدّد المحفّزات الماديّة، بحسب السياقات الدينيّة، على الأقلّ ضمن ثلاثة أشكال:

- بمثابة امتلاك لمدخَّر رمزي.
- بمثابة تبادل مصالح وخدمات اجتماعية.
- بمثابة آلية عمل داخلي للتنظيم.

إن كنّا ندرك مع هذه الأخيرة كيف ييسّر الانتماء سير الأعمال المنتظرة، داخل المؤسّسة

(1) E. Pace, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1990.

أو النحلة (الإخلاص هو المعيار لإسداء المحفّزات والجوائز التي بشكل مّا تكافئ الشخص الذي ثابر في عمله وأبدى حسّاً عميقاً بالانتماء)، ففي الحالتين السابقتين يبدو الحديث أكثر تعقيداً.

يقود تبادل المصالح والخدمات إلى فكرة آلبورت بشأن التديّن الباطن. فلا يتحدّد معنى الانتماء بدواعي اقتناع عميقة للفرد أمام إيمان ديني، بل في بعض الحالات بدواعي التلاؤم، مع منطق المقايضة (أنضوي لكن في مقابل الحصول على خدمات اجتماعية ومساعدات وحماية، إلخ). إنه دين الرفاه، لما تميزه من مساعدة عملية، وهو عادة ما نجد عليه بعض التنظيمات الدينية التابعة للأوساط الكاثوليكية. ففي هذه الحالة تكون الحدود بين الولاء الآلي وتوزيع المغانم المادية لغرض الحفاظ على تماسك التنظيم رقيقة جداً.

ويتأسس الحافز الثالث، على معادلة أن الانتماء الديني = الانتماء إلى شريحة اجتماعية محددة، وعلى فكرة أن الدين يمكن أن يستعمل كثروة رمزية لطبع الانتماء لفئة ما. ولا يزال ذلك حاضراً جوهرياً في الديانة الهندوسية، التي تقرّ وتشرعن تقسيم الشعب إلى طوائف.

وقد ساهم بحث تجريبي بالغ الأهمية في الزمن الحديث، بتجديد تحليل الالتزام. وأجري البحث في عدّة مناسبات، ففي مرحلة أولى من طرف كينغ بمفرده[1] ثم في مراحل لاحقة رفقة هونت[2]، على كنائس بروتستانتية مختلفة في الولايات المتحدة: الميتوديون واللوثريون والبريسبيتاريون وحواريو الربّ.

وقد حاول الباحثان جمع مقترحات غلوك وستارك وإضافتها إلى مفاهيم ومؤشّرات

(1) M. King, *Measuring the Religious Variable*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 6, 1967, pp. 173-85.

(2) M. King, R. Hunt, *Measuring the Religious Variable: Amended Findings*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 6, 1969.

IDD., *Measuring Religious Dimensions: Studies in Congregational Involvement Southern Methodist Church*, Dallas 1972.

IDD., *Measuring Variables. Replication*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 11, 1972, pp. 240-51.

IDD., *Measuring Variables. National Replication*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 14, 1975, pp. 13-21.

صاغها آلبورت وفيختر ولينسكي، بوضع ثلاثة عشر مستوى لقياس مختلف الأوجه: ستة متعلّقة بالتديّن «الأساسي» كالاعتقاد الديني، والورع، والتردّد على أداء الطقوس، والمشاركة في الأنشطة المنظَّمة، والهبات المالية، وترديد التراتيل الدينية على انفراد؛ وسبعة تتعلّق بسلوكيات التديّن الأكثر عمقاً.

وبالطبع نجد داخل هذه المستويات بعض المؤشرات لها دور مهمّ في عزل تنوّعات أشكال المشاركة والانتماء: مثلاً، تروٍّ في المساهمات المالية التي يسهم بها المؤمن، سواء المتعلّقة منها بالنسب الثابتة (في الحالة الإيطالية، ضريبة ثمانية بالألف التي تخصَم من التصريح بالدخل) أو بنيل الهبات الخارجية أو الممنوحة لأغراض محدّدة؛ أو قياس درجة المكافأة التي ينتظرها الفرد جرّاء مشاركته الفاعلة في جمعيات أو مبادرات منظّمَةٍ مباشرة من قبَل كنيسته.

إلى حدّ الآن اعتبرنا الانتماء علاقة متينة بمؤسّسة دينية محدّدة. وقد جرى في المجتمع الأمريكي الحديث إلى موفّى الستينيات عن «الدين المدني» -*civil religion*-. هذا المفهوم الذي يعود إلى روسو (الذي يعتبر «الدور المدني للدين ... من دونه يتعذّر على كل فرد الإحساس بأنه مواطن صالح»)، وظلّ ذلك محلّ تأمّل على مدى فترات طويلة، من جانب أحد علماء الاجتماع الأمريكان اللامعين في الوقت الراهن، ألا وهو روبرت بلاّه[1].

وقد ثبت هذا القولَ في عدّة مناسبات، بتواجد رؤية دينية مشتركة للدين المدني في الثقافة الأمريكية، بعيداً عن الاختلافات المؤسّساتية. وكتب بلاّه[2]: « تتيح العناصر المعتادة المشتركة بين الأمريكان بعداً دينياً للنسيج الاجتماعي، سواءً على المستوى الخاص أو العام. فالبعد الديني العام، معبَّر عنه في جملة من الاعتقادات والرموز والطقوس المدنية، التي يمكن نعتها بالدين المدني للأمريكان». ويشير بلاّه إلى أنّ الطقوس ليست تلك التي تقام في الكنائس، لكن التي تقام بمناسبة الأحداث المدنية الكبرى (تنصيب الرؤساء، أو الخطابات التي تلقى بمناسبة حصول أزمات وطنية، إلخ).

---

(1) R. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96, 1967 pp. 121.

ID., *Beyond Belief, Harper and Row*, New York 1970, (trad. it. Morcelliana, Brescia).

ID., *Habits of the Heart*, California University Press, Berkeley 1985.

(2) ID., *Civil Religion in America*, pp. 121.

وحاول ويمبرلي[1] ترجمة مفاهيم بلاّه إلى مؤشّرات وتنوّعات، واضعاً رهن الاختبار ثمانية أصناف من جنس:

- مراعاة سلطة الرئيس كما تُراعى تعاليم الرب.
- ليس على القادة السياسيين إبداء إيمانهم بالله فحسب، بل أيضاً بالمسيح.
- ليس المسيحيون الصادقون بالضرورة وطنيين صادقين.
- يمكن الاعتراف بالربّ عبر تجربة الشعب الأمريكي.
- شيّد الآباء المؤسّسون جمهورية فريدة في العالم، نالت بركة الربّ، حين صاغوا دستورنا الأمريكي.
- الرؤساء الذين لا يدعمون الدينَ لا يتصرّفون بخُلُقٍ حسن.
- من الخطأ متابعة اعتقاد أن الأمّة الأمريكية اختيرت من طرف الربّ.
- الراية الأمريكية مقدّسة.

وكما تتيسّر ملاحظته، بحسب رؤانا الأوروبية، يُختَزل الدين المدني في مجموع من المواقف الوطنية. يمكن القول بأية حال، إن مجموع المؤشّرات التي جرى استدعاؤها، يتيسّر دمجها ضمن سياقات أخرى؛ فبعضهم يتحدّث عن «الدين الشائع» في ما يتعلّق بالحالة الإيطالية[2].

ووجه آخر بالغ الأهمية في موضوع الانتماء الديني ذلك العائد للتصنيف التنظيمي للنّحلة. وقام في هذا الحقل بريان ويلسون[3] بمساهمة معتبَرة، فقد اقترح إمالة مختلف الأشكال التنظيمية ومختلف نظم الانتماء ذات الطابع النِّحلي على أساس بعْدٍ -تنوّع مستقلّ- وحيد: الموقف من «العالم». وتبعاً لوجهة النظر هذه استطاع تصنيف سبعة أنواع من النِّحل:

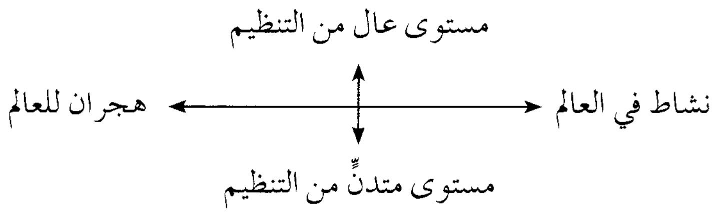
(1) R. Wimberley et al., *The Civil Religion Dimensions*, in «Social Forces», 54, 1976, pp. 890-900.

(2) R. Cipriani (a cura di), *La teoria critica della religione*, Boria, Roma 1986.

(3) B. Wilson, *Sects and Society*, Heineman, London 1961.
ID., *Religion in Secular Society*, Penguin, London 1966.
ID., *Religious Sects*, Weindenfeld, London 1970.
ID., *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford University Press, Oxford 1990.

- التبشيرية (أي المتأسّسة على مبدأ الدعوة الجماعية أو الفردية إلى معتقد محدّد).
- المنعزلة (المنغلقة على ذاتها والمتحصّنة ضدّ المؤثّرات الخارجية).
- المراوِغة (التي تتبنى وسائل ذات طابع سحري للسيطرة على الطبيعة).
- الإصلاحية (التي تدمج رؤى دينية بغرض الإصلاح الداخلي).
- الثورية (التي تتطلّع إلى قلب نظام العالم).
- الإشفائية (التي تدعي تخليص البشر من شرور العالم باستعمال تقنيات محدّدة).
- الطوباوية (التي تذمّ الحاضر وتبشّر بحلول عالم مغاير).

وقد حاول باحث أمريكي(1) تحويل تصنيفات ويلسون إلى رسم بياني يستند إلى قياس، محدّداً بعدين متميّزين لضبط مختلف مواقف النحل من العالم. فتمت معالجة البعدين بمنهج التقابل: مستوى عال أو متدنٍّ من التنظيم، خوض نشاط في العالم أو هجرانه. وهكذا تتوزّع الأصناف السبعة من النحل لويلسون:



ويحضر أخيراً عنصر مهم ضمن مسألة الانتماء يتلخّص في علاقة التديّن بالبُعْد القومي. وبعبارة مغايرة، لا يصبغ الانتماء الديني الاختلافات الإيديولوجية والجنس والوضع الاجتماعي وما شابهها فحسب، بل يصبغ سياقات تتميّز بالتعدّدية الدينية، كذلك هويّة الجماعة العرقية، لما تجده في الدين من سند قوي للتميز ولنحت لغتها وثقافتها ونمط عيشها الخاص.

وتمثل تلك الأوجه شعوباً بأسرها في عالمنا المعاصر، يتهدّدها الاندثار، وتجد في المحافظة

(1) M. Welch, *Analyzing Religious Sects*, in «Journal for the Scientifie Study of Religion», 16, 1977, pp. 125-41.

على الرموز الدينية الخندق الحصين للدفاع عن هويتها السائرة في طريق الانقراض. ويمثل الأرمن نموذجاً بارزاً لذلك. ففي الفترة الأخيرة حاول أندراو غريلي[1] استطلاع ثقل البُعْد العرقي في علاقته بالدين، داخل واقع معقّد كالواقع الأمريكي، حيث تتمازج الأعراق والأجناس، فتبيّن له أن الاختلافات العرقية الأساسية تمر بالخصوص بين اليهود وغير اليهود، من جانب، وبين من ليسوا من أصول لاتينية لكنهم من الكاثوليك والبروتستانت الأمريكان، من جانب آخر. وبالتالي، ثمة استثناء لليهود، الذين ينحون ثقافياً أكثر من غيرهم للحفاظ على تقاليدهم والوفاء لدينهم، ويقف الدين أسلوب دفاع لدى الجماعات العرقية حديثة الهجرة إلى القارة الأمريكية، وعاملاً من عوامل التماسك بين أفراد الجماعة، تسير عليه قدُماً داخل الديمقراطية الأمريكية موظفة إياه كهوية وكعلامة للاعتراف.

7. أبعاد التديّن: المعرفة الدينيّة

يُعَدّ الدافع الغريزي، لاكتشاف الفضاء الذي يعيش فيه الكائن البشري، من الآليات الأساسية التي تشكّل المنطق الذي يصوغ به كل فرد نظامه المعرفي. ويعني إرساء النّظام المعرفي بناء تراتبية متدرّجة من الدلالات، متصّلة أساساً بممارسات عملية، بمثابة الأسئلة التي تعانق المعاني النهائية للوجود.

وتشكّل الدلالات النهائية، بحسب دراسات اجتماعية موسّعة، العنصر المتضّمن لأي شكل من أشكال الاعتقاد الديني. فأن تتوافر تجربة قداسية معينة، فضلاً عن الاعتقاد في شيء يتجاوز الطبيعة المحدودة للإنسان، يمكن أن يلبي حاجة معرفية.

ومن وجهة النظر هذه، يشكّل الدين منظومة متناسقة داخليّاً أو على الأقل يبدو هكذا لمن يعتقد، تحاول أن تقدّم إجابة مطمئنة عن حاجة، يقف وراءها دافع غريزي، وذلك بالدخول في تنافس مع أنظمة أخرى، تزعم أنها توفّر معارف، ربما متأسّسة على العلم أو على أشكال أخرى من المعرفة متجاوزة لما هو معهود.

(1) A. M. Greely, *Ethnic Variations in Religious Commitment*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

ويمكن أن تحلّل المعرفة الدينية بحسب وجهتي نظر مختلفتين: من ناحية، كتجربة للمقدّس يمتلكها الفرد. فمن الجلي أن من يجرّب حضور كائن أعلى صوفيّاً يصوغ «علماً» إلهياً مسايراً لنوع التجربة الصوفية. وهكذا مع من يملك تجربة مترسّخة في الواقع عن المقدس، ولصيقة بالطبيعة، ينحو إلى إشباع حاجته المعرفية متّبعاً أشكال حدس مختلفة (الشعر، والفن، والموسيقى). ومن ناحية ثانية، يمكن النظر إلى المعرفة الدينية كمركّب من التعريفات والصياغات المأصَّلة من طرف خبراء (أنبياء ولاهوتيين وكهنة وعرّافين، إلخ)، يتولّون صياغة ما يشبه المعرفة المختصّة التي تلبّي حاجة شقّ من المؤمنين. وفي مقابل معرفة «العارفين» تتطوّر في كل دين معرفة «شعبية»، أقلّ صرامة ومتميّزة بالعفوية.

ولقد وفّق بيتر بيرجر[1] في أعماله، في رصد ضروب تحوّلات المعرفة الدينية في المسيحية. ففي المجتمع الحديث، مثلاً، كانت مختلف المذاهب المسيحية عرضة بشكل دائم لتأثيرات التعدّدية الثقافية والإيديولوجية، التي وضعت يقين امتلاك الحقيقة، وعلى أساسها شيّدت الكنائس وحدة جامعة ورؤية موحّدة للعالم، في أزمة.

وقد انجرّ عن التشكيك في وحدة المصادر التأصيلية للمعرفة تولُّد تعدُّد في الرؤى واختلاف في الحقل الديني، التي تترجمت في تشظّي الأخلاق الجماعية، حتى بات كل فرد يحاول بناءها على هواه، من خلال توظيف مصادر معرفية مختلفة، تمتد من كنيسة الانتماء فوسائل الإعلام، إلى خطاب رجل الدين والقراءات الخاصة.

وبالتالي تنامى من جانب في المجتمعات الصناعية المتطوّرة عددُ الأفراد الذين يفسّرون العالم الذي يحيون فيه، ويفسّرون حياتهم الخاصة دون الرّجوع إلى تأويلات دينية سائدة وخارجية، محدّدين بذلك الشكل تراجعاً هائلاً في المعرفة الدينية الشائعة. ومن جانب آخر تعمّقت الهوة بين من يعرف بشكل تخصّصي محتويات ونصوص دين محدّد ومجمل المؤمنين العاديين.

كيف يتم قياس درجة المعرفة الدينية؟ لم يعد الأمر سهلاً، منذ اللحظة التي بات فيها إرساء مؤشر يحدّد معنى أن يتوافّر للفرد المتدين حدّ أدنى من المعرفة بالدين الذي يعتنقه نسبيّاً، أي

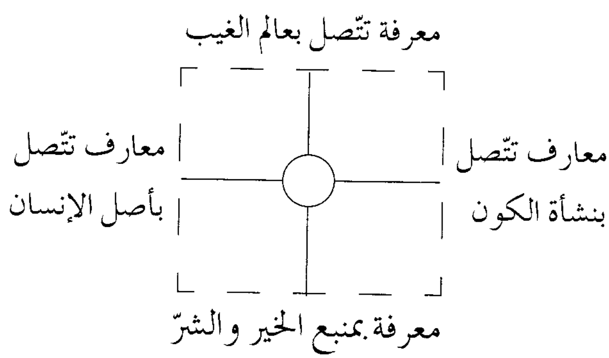
(1) P. Berger. *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City 1967 (trad. it. Sugarco, Milano 1984).

يعرف النص المقدس، إن كان موجوداً، والمضامين الرئيسة لما يتعلق بطريق النجاة التي يشير إليها الدين، ويراعي الألوهية، وما شابه ذلك. أيضاً في كل الحالات، لم يكن عزل نواة العقائد والمفاهيم والاعتقادات هيّناً، والتي يمكن أن تُعَدّ ضرورية للقول بتواجد أو غياب مستوى من المعرفة الدينية المتدنية أو العالية، في شريحة معينة من الناس.

البديل الوحيد الذي يمكن ممارسته وهو قصّ، لنقل هكذا تجوّزاً، الأطراف الرئيسة للمعرفة الدينية، أي «الأطراف الأربعة الرئيسة» للمربّع (الرسم رقم: 7).

الرسم رقم: 7

التحديد الأمثل لمضامين المنظومة العَقَدية



يمكن أن تدرك الأطراف الأربعة للمعرفة ضمنيّاً، داخل نسق من المعرفة الدينية، لكن بشكل جلي يمكن أن تكون جزئياً فقط حاضرة، بحسب إطار مرجعي يختلف طبقاً لأنماط سياقية ثلاثة، تنتج المعرفة الدينية وتتحرّك بينها:

تولي أهمية مضامين «الإطار» (إن كانت معرفة أصل الشر أساسية في البوذية، فإن معرفة الآخرة لا تحوز شأناً يذكر).

أشكال اجتماعية تضم بينها (مؤسّسات دينية تولي أهمية وعناية كبيرتين للتلقين الديني؛ عوالم أسرية نشيطة تتمازج فيها الرسالة التي ينبغي معرفتها بأبعاد عاطفية؛ جماعات روحية، تنتهي إلى إيلاء الاهتمام بأوجه التجربة المباشرة من النوع الصوفي أو الكاريزمي أكثر من

أشكال المعرفة العقلية)؛ حاجات ذاتية وتدابير عيش، تمثل أساس منظومة المعرفة الدينية.

وقد يسود نظام في الاختبارات السوسيولوجية ينطلق عادة من تحديد صورة الألوهية في دين ما كمؤشر ومقارنة رؤى العناصر المحاور بشأنها. وبكلمات مغايرة، يعني هذا التحوّل من السؤال الكلاسيكي عن الإيمان بوجود الله، إلى سلسلة من الأسئلة تغوص في المعارف المكتسبة من جانب الفرد، عن الألوهية في الدين الذي ينتمي إليه، وتلك المصوغة رسمياً في النصوص والكلمات لسلطة دينية محدّدة.

ونكتشف بذلك الشكل أن أمام التواتر العالي للإجابات الإيجابية لما يتعلّق بالتصريح بالإيمان بالله، الذي يقارن بكافة الأبحاث الاجتماعية الدينية (مثلاً في رصد غالوب العائد لسنة 1989 بالولايات المتحدة الأمريكية، ردّ على السؤال بأجل 90 بالمئة من المستجوَين، وتوجد أرقام مماثلة في الأبحاث الموسّعة التي أجريت على أوروبيين لدى ستوتزل، 1984)، لا يضمّن الأفراد المعنى نفسه لإجاباتهم. ويتخفّى خلف الإجماع الظاهر تنوّع في المدلولات الثقافية والدينية، يبلغ أحياناً درجة عالية من الاختلاف: بالأساس يقول الناس إنهم لا يعتقدون في إله بل في الله الذي لا يلتقي دائماً مع الأشكال الدينية الرسمية السائدة، التي تعرضها المؤسسات الدينية.

ويتم، بدمج مؤشرات عن مضامين المعرفة الدينية، تتجاوز التمايز الذي يظهر عادة باستعمال مؤشرات العمق فحسب.

8- المنهج النوعي في دراسة الظاهرة الدينية

تناولنا إلى حدّ الآن المناهج ذات الصلة بالرصد الكمّي. فمنذ سنوات تدعّم خطّ بحث هدف أساساً إلى دمج المقاربة الكمّية في التحليلات، عبر توظيف أدوات الإحصاء، مع منهجية ذات طابع نوعي. وتبعا لذلك الشكل جرى تطوير علم اجتماع نوعي حقيقي وفعلي، يرتبط بخلاصات سيمل وشولتز النظرية. وقد عرف ذلك المبحث تطوّراً كبيراً في الولايات المتّحدة فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. والموضوع المحبّذ فيه، هو التفاعل في الحياة اليومية للأبحاث التي أجريت من طرف علماء الاجتماع الأمريكان.

حاضراً وانطلاقاً من التأمّل في الكيفية المألوفة التي يجمّع عالم الاجتماع وفقها المادة ويؤوّلها عبر تقنية الاستمارة، سلّط علماء الاجتماع «النوعيون» الضوءَ على أن ذلك النشاط من البحث يمثّل وحده شكلاً من التفاعل. فمن يتولى الاستجواب يرسي تفاعلاً مع الأفراد المحاوَرين، وبالتالي ينحو إلى تمرير أحكامه القيمية الخاصة أو الأطر المرجعية التي يستند إليها. وقد يستعمل أنظمة ترتيب للواقع تبدو في الظاهر محايدة وموضوعية؛ لكنها في الحقيقة تعكس الافتراضاتَ الثقافيةَ التي يتحرّك ضمنها الباحث أثناء عملية البحث. ففي حقل علم الاجتماع الديني مثلاً، تعكس الاستمارة دائماً فكرة محدّدة عن الدين بلورها الباحث، إما لأنه يوالي معتقَداً دينياً محدّداً، أو بكلّ بساطة لأنه نشأ أو عاش في سياق ديني خاص. لذلك فغالباً ما تُستعمَل لغة ترشح من الثقافة التي ينتمي إليها الباحث أو من إيمانه الديني الخاص، في بلورة الأسئلة المطروحة في المحاورات. تبلغ الخطورة حدّ، أن جانباً من الناس الذين يخضعون للاستجواب، لا يفقهون مقصد الأسئلة نفسها.

وفي اللحظة التي تجنح فيها الاستمارة للإحاطة بحالة مجرّدة ومصطنعة، تكون الإجابات التي نحصل عليها من النوع الخاضع للتفاعل الذي يسود أثناء الحوار. لذلك لا تصير ردود الأفعال القولية للمحاوَر جديرة بالاهتمام فحسب، بل هناك أيضاً أشكال التعبير الأخرى الصامتة (قسمات الوجه، الاستطرادات، نبرات الصوت، سلوكيات المحاوَر مع محاوره، وهكذا دواليك). وتحدث في هذا السياق غوفمان[1] عن أهمية «الإطار» الذي يجري ضمنه التفاعل. لقد أرسيت أنماط ثلاثة من التحليل التجريبي من قِبل علم الاجتماع النوعي:

- التحليل الظواهري الذي يرنو إلى كشف الافتراضات الإيديولوجية أو نظم القيم المحيطة بعملية التفاعل.
- المنهج الاجتماعي الذي يهتم بالشكل الذي ينظّم به الأفراد تدفّق المعلومات الإخبارية في الحياة اليومية.
- دراسة أشكال المحادثات في الحالات الخاصة (ضمن العائلة، ضمن الأتراب، أو في حالتنا في تجربة شعائرية لحركة دينية).

(1) I. Goffman, *Frame Analysis, Penguin*, Harmondsworth 1975.

كما كتب دال لاغو[1]: «ينفي علم الاجتماع النوعي انبناء البحث الاجتماعي على مخطّط مغاير لمواضيعه. فافتراض وجود مسافة موضوعية ومحايدة لعلم الاجتماع هي يوطوبيا. في الواقع المناهج التي يحصّل من خلالها المشتغلون في علم الاجتماع معطياتهم، فهم من يختارونها، باستنادهم إلى مبادئ وقواعد منهجية، يحللون من خلالها المعطيات ليصلوا إلى تفسيرات، متماثلة مع تلك الموظفة من عناصر مدنية لتنفيذ واجباتهم العملية».

وترد من هذه الدراسات -التي تجرى أحياناً بشكل راق-، ملاحظة قيّمة وهي إن أردنا الإحاطة بحقيقة أية ظاهرة اجتماعية (في حالتنا تأتي تحت تسمية السلوكيات الدينية)، يستوجب العمل بجهد لبناء الظرف الذي يجري فيه الموضوع أو المواضيع التي تستعمل رموزاً أو أحكاماً قيمية، تستند في مضامينها إلى تواجد منظومات دينية. وأن نوفّق في «التماهي مع المحاوِر» كما يقول شوارتز وجاكوب[2] يصير إحدى التحديات الكبرى للباحث الذي يريد تبني مناهج من الصنف النوعي.

وهو ما يعني عملياً المرور من استعمال وسيلة نموذجية مثل الاستمارة إلى سلسلة من التقنيات ذات الطابع اللّين والمرن، التي ينبغي تحويرها بغرض بلوغ نتائج مقنعة في البحث. وتتمثل التقنيات المعروفة السائدة في شكلين: المقابلات والمعاينات. ويتمثل الاختلاف مع المناهج الكمّية، أساساً في كون التقنيتين تبحثان لتجميع المعلومات القيمة (ووقتياً خالية من التعميم) على مجموعة من الأفراد تشكّل منطقياً فرعاً معتبراً من الواقعة المزمع دراستها. فإن أردنا مثلاً الإلمام بالتفاعل بين رجال الدين والمدنيين في سياق اجتماعي ديني محدّد، يمكن استعمال، جنب الوسائل التقليدية للتحليل الكمّي، المتوجّهة إلى قياس درجة التفاهم المتبادل أو الثقة، حوارات مقتصرة أساساً على جماعات منتقاة من الكهنة أو الخوارنة ومع مجموعة مختارة من الناس العاديين الذين ينشطون في الجماعات أو في الجمعيات التابعة للأبرشية. أو ضمّ هذا النوع من الاعتراف الأول والتمتع بالمعاينة، والمشاركة في اجتماعات يتواجد فيها الخوارنة الذين اخترناهم رفقة أناس مدنيين تابعين لأبرشيتهم، وتجميع المعلومات التي يعنينا

(1) A. Dal Lago, *Introduzione* a H. Schwartz, J. Jacobs, *Sociologia qualitativa*. Il Mulino, Bologna 1987.

(2) *Ibid*.

تسجيلها ضمن ملفّ معدّ سلفاً، (إن كان هناك تعاون أو تصارع، نوع التفاعلات الحاصلة، كيفية توزّع الأدوار الاجتماعية وغيرها داخل المجموعة المعاينة، كيف تنظر المجموعة إلى ذاتها مقابل العالم الخارجي، وهكذا دواليك).

وتطرح من زاوية منهجية، المعاينة المشاركة عدّة مشكلات: فهل يكشف عالم الاجتماع عن هويته ويلقي بقناعه، رغم خشية إثارة ريبة لدى من يحسّ أنه متابَع، الذي قد يلجأ إلى التصنّع وعدم التصرّف بشكل عفوي؟ أو عليه الاندساس ضمن المجموعة مدعياً أنه منضو جديد ليجمّع المعلومات التي يحتاجها؟ أو كذلك، -بسلوك الطريق التي سلكها جلّ الذين تبنوا منهج الإفصاح عن أهداف البحث للأشخاص الذين كانوا محلّ متابعة ومصارحتهم بالنتائج التي تم بلوغها- بتحمّل دور العضو في المجموعة التي بصدد دراستها «بحسن نيّة»، أي التماهي مع الواقعة التي يرصدها (في تلك الحالة ليس سهلاً اتخاذ مسافة من الموضوع المعايَن)؟

وهناك تقنية تحليل أخرى مهمّة تتلخّص في السير الذاتية[1]. يتعلّق الأمر بتحليل الروايات الشخصية التي يسجّلها الباحث في البداية (عادة بواسطة جهاز تسجيل) لمجموعة من الأفراد دُعُوا إلى نفض ذاكرتهم أو لرواية أسلوب عيشهم، استناداً إلى أحداث مهمّة أو إلى جوانب محورية في الحياة (العلاقات العاطفية، الدين، العلاقة بين الحياة اليومية والأحداث الكبرى التي تنعكس تاريخياً على الأولى، وهكذا). فمثلاً سيكون من المجدي لمن يريد إعادة بناء أنساق حركة الانبعاث الديني في بولونيا المعاصرة تجميع كمّ واسع من الروايات الشخصية، لفئات اجتماعية متنوّعة (مصنّفين بحسب الجنس والعمر والجيل والمشاركة النضالية ذات الطابع الديني أو انعدامها)، بدعوتهم للإدلاء بانطباعاتهم الشخصية أو الجماعية عن الزيارة الأولى للبابا كارول ووجتيلا إلى فرصوفيا سنة 1979. ويشتغل الباحث على مصدر شفوي

(1) D. Bertaux, *Biography and Society*, Sage, London 1981.

E. Campelli, *Approccio biografico e inferenza scientifica*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 9, 1981, pp. 32-43.

F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismark*, Editori Riuniti, Roma 1982.

M. I. Macioti, *Oralità e vissuto*, Liguori, Napoli 1986.

R. Cipriani, S. Bolasco. (a cura di), *Ricerca qualitativa e computer*, Angeli, Milano 1995.

وضمن تفاعل مباشر مع المحاوَر؛ ففي مرحلة لاحقة يقوم فقط بعملية التحليل التي تسمح له باستخلاص، من مجموع الأحداث المروية، نمط بعينه أو أنماط محدّدة، مثل الأشكال المختلفة من الاعتقاد الديني، التي أثارتها زيارة البابا التي تحدثنا عنها. لكن لتحوز سيرة حياة مصداقيتها، ينبغي أن تستجيب للشروط التالية:

ينبغي أن تغطّي مجمل حياة الشخص، حتى حين يشتدّ التركيز في رواية السيرة الذاتية على حدث بعينه.

ينبغي أن تنجح في كشف، ليس الأحداث التي عاشها الفرد فقط، بل أيضاً الأحاسيس، التأمّلات، الخلفيات الرمزية التي لها صلة بالوقائع.

ينبغي أن تخضع الروايات للمقارنة في ما بينها، بمعنى يمكن مراقبة الحدث نفسه، لمتابعة مدى تحريف «ذاتية» الرواة الحدث المروي، الذي بتحليل أخير نزمع دراسته.

***

رابعاً: الدين والتنظيم

1. أنواع المنظّمات الاجتماعية الدينية

لقد عالجنا إلى حدّ الآن الدائرةَ الدينيةَ من خلال الفرد وتدابير عيشه، بغرض تجميع مختلف أبعاد النشاط الديني. لكن حين نتحدّث عن الدين، فإن مرجعيتنا تستند أيضاً إلى وجه آخر مهم، ألا وهو الدين كأساس لتنظيم العمل الجماعي البشري[1].

وبشكل حدسي تنضوي تحته عدة أشياء: فالدين على صلة بما يتجاوز الكائن البشري وعلى صلة بالخارق، ولكن لهذا الداعي أساساً، فله أثر في الواقع الاجتماعي للبشر، وفي إضفاء معنى على نظام الأشياء المتواجدة. فالدين هو تجربة عيش للمقدّس، وفي الوقت نفسه، هو تنظيم للفعل الجماعي الذي يتواجد حول هذه التجربة ويحتفي بها.

وعادة ما يشير معنى كلمة منظّمة إلى تصوّر جمع من الناس تربطهم تراتبية داخلية، وظيفية، تتميز بنوع من التنظيم، تهدف إلى بلوغ مقاصد مشتركة. وبالتالي تحيل المنظّمة على السلطة التي تقرّ مجموعة من القواعد والضوابط الداخلية، والتي ترسي آليات شرعيتها، وتطرح مسألة كيفية الحفاظ على الوفاق حول الأشياء التي ينبغي أن يكون بشأنها إجماع له طابع إيماني. ويسمح نيْل ثقة الأفراد المؤمنين اللازمة، للمؤسسة الدينية بالاستمرار في الزمن. وهذا الوجه الأخير ليس معطى مكتسباً، فكلّ فرد ينضمّ إلى نوع من الاعتقاد الديني، متجسّد في مؤسسة، ينحو للاحتفاظ بحد أدنى من الاستقلالية، أثناء ملاحقة أهداف قد لا تلتقي دائماً مع ما تتطلّع إليه المؤسّسة.

وثمة مثال واحد يفسر ذلك بدقّة. نصادف في البلدان الكاثوليكية، في المجتمعات الحديثة المصنّعة، معدّل ولادات متدنّياً جدّاً، وهو ما يخالف المنظور اللاهوتي الكاثوليكي الرسمي، الذي يحضّ على الخصوبة والمستند إلى النص التوراتي: «أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض» (التكوين1: 28). وكيفما كان فهناك نسبة ليست بالقليلة ما زالت تعدّ نفسها كاثوليكية. وفي

---

(1) G. Guizzardi, E. Pace, *La Chiesa e le altre organizzazioni religiose*, in D. De Masi, A. Bonzanini, *Trattato di sociologia del lavoro e dell'organizzazione. Le tipologie*, Angeli, Milano 1987.

هذه الحالة يتم فقدان المشروعية لمنظّمة دينية، ألا وهي الكنيسة الكاثوليكية.

وبقدر ما يتمأسس الدين في الوقت الحاضر تشتدّ مخاطر ارتفاع عدد الذين ينحون نحو الاستقلال النسبي، مقارنة بمؤسسة الانتماء الأساسية. ففي جلّ التقاليد الدينية الكبرى تطوّرت اتجاهات معارضة، وضعت مبدأ السلطة في أزمة، كما هدّدت بنسف التراتبيات الداخلية الصلبة.

وفي ما تبقى، مع الديانات العالمية الكبرى. فقد مثّلت كافة الانشقاقات والانقسامات الداخلية وأقسام الفرق، داخل الحقل الديني نفسه، سياقاً من التميزات تدعّم مع الفترة الحديثة، وهو ما وضع قدرة أية سلطة مؤثّرة على ضمائر الأفراد، أو تشغيل كافة التنظيم الديني بمثابة الجسد الواحد، محلّ نقاش. ويعود الانقسام الكبير الذي حدث في تاريخ الإسلام، بين السنة الشيعة، على إثر موت النبي محمّد (صلى الله عليه وسلم)، بالأساس إلى مبدأ تنظيم السلطة الدينية والسياسية للأمة.

وقد تم التعامل مع إشكالية خلافة النبي بحسب توجّهين متغايرين: بين مؤيد لمبدأ التحدّر المؤسّساتي (من النبي إلى أناس ثقاة شاركوه كلّ أحداث انتشار الإسلام) وبين من طالب بإرث النبي، سنده في ذلك الرابطة الدموية (وبالتالي لا تمرّ خلافة النبي إلاّ عبر علي بن أبي طالب، الذّكر الوحيد من سلالة آل البيت).

وقد تسبّب الصراع الدامي في إحداث نوع من التميز في الإسلام، ولذلك آثار جسيمة من زاوية تنظيمية. وسيشكّل لاحقاً، استشهاد علي (رضي الله عنه) وابنه الحسين لدى الشيعة، الأساس لمعتقد انتظار عودة «المهدي–المخلّص»، الذي يمكن أن يتجلّى عبر التاريخ في صور الأئمّة المعصومين. وتولّدت من هنا فكرة ضرورة تصعيد طائفة من رجال الدين العارفين يرعون التاريخ البشري، استعداداً واعترافاً بحدث الخلاص النهائي. وهنا يسود مبدأ التديّن المدني ويتدعّم حضور سلطة سياسية دينية ضمن قيادة موحّدة.

وبالتالي فالإسلام هو دين مدني، باستثناءات في غاية الأهمية من ذلك لآيات الله والأئمة لدى الشيعة. فالإسلام ليست له حساسية تجاه أشكال التجارب الصوفية أو النسكية، إذ تطوّرت بداخله عديد الطرق الصوفية والنِّحل ذات المنحى العرفاني. وخلاصة القول، ينأى

الإسلام بعيداً عن التجسيم، فهو دين توحيدي خالص، كما يتميز على المستوى الشعبي بانتشار التقاليد الصوفية ذات الصلة بالأولياء، الذين يزارون تبرّكاً بهم.

وبناء على ما ذُكر سابقاً، نتابع المحاور التي تعالج في علم الاجتماع الديني، ضمن موضوع التنظيم الديني. ويحوي الجردُ المختصر عناصرَ أساسية:

- أصناف التجمعات.
- السلطة والتراتبية الدينية: البنية والوظيفة.
- آليات الرقابة وسبل إرساء الانسجام الداخلي.
- تقنيات الدعوة.

*** أنماط التنظيم**

لدينا مرجعية ثرية من الأعمال الكلاسيكية بشأن هذا المحور، لفيبر وترولتش حتى التنظيم النظري عن ظاهرة النحل مع بريان ويلسون[1].

أوضح ماكس فيبر التصنيفات الكلاسيكية للنحل والكنائس. فإن كانت الأخيرة بمثابة مؤسّسة للخلاص، فالأولى على خلاف ذلك، هي جماعة مؤمنين تكوّنت بشكل طوعي. ويتمّ الانتماء إلى الكنيسة بالمولد، في حين يأتي الانتماء إلى الثانية جرّاء الانضمام الطوعي. وتنحو الكنيسة للشمول، ويشغلها خلاص الجميع، لذلك فهي في بحث متواصل عن الانسجام مع العالم؛ أما النِّحلة فهي تولي اهتماماً فائقاً للمشاركة في الحياة الداخلية، تميل للإيحاء للمنضوين بأنهم مجموعة مختارة من الرب، وفي الآن نفسه تطوّر مواقف معارضة في تعاملها مع الفضاء الخارجي.

واقترح أرنست ترولتش، الذي كتب عملاً قيّماً في علم الاجتماع التاريخي للمسيحية، انطلاقاً من الأصول الأولى حتى حدود القرن الثامن عشر، صنفاً ثالثاً من التجمّعات ذات الطابع الديني يتمثل في جماعات الصوفية. فهذا الصنف يشتغل كشبكة واسعة، تضمّ أناساً يحسّون أن بإمكانهم التشارك في تجربة دينية عميقة وثرية جامعة، تتجاوز الأنماط التقليدية

(1) B. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford University Press, Oxford 1990.

للتدين المؤسّساتي.

فمن يلتحق بالجماعة الصوفية يؤمن بدخوله هيكلاً روحياً، غير مرئي، بعيداً عن روتين الطقوس والشعائر المعتادة. وكما لاحظ جون سيغوي[1]، بيّن ترولتش أيضاً إلى أي حدّ تلبي الكنيسة والنحلة حاجات ملحّة لدى شرائح اجتماعية مختلفة. وهكذا مثلاً، جاءت الكنيسة الميتودية، التي أسّسها ويسلاي بإنجلترا سنة 1729م، كردّ فعل على الكنيسة الأنغليكانية وعلى نمطها الشعائري، فاقترح نهج خلاص متأسّس على تديّن «القلب»، الذي لاقى هوى لدى الشرائح الاجتماعية الدنيا.

وانطلاقاً من هذا التصنيف «الكلاسيكي» حاول علماء الاجتماع الديني، من واش[2] إلى ينغر[3] ونيبور[4]، إبراز حدود التنميط المجرّد وجدواه بذلك الشكل الذي اقترحه كلّ من فيبر وترولتش.

وهكذا، أشار البعض كيف تنحو النحلة مع الزمن إلى التحوّل إلى مؤسّسة، لتصير لاحقاً كنيسة. وتصبح النّحلة تنظيماً قائماً بذاته مروراً من الجيل الأول إلى الأجيال اللاحقة. في حين لاحظ آخرون، أنه حتى داخل الكنيسة يمكن أن تتطوّر نعرات انفصالية، فتقنع أحياناً بالتعايش ضمن الجماعة أو يبلغ الأمر حدّ طردها من الجسد الكنسي. وقد لاحظ جون سيغوي[5] عدّة مرات كيف تنهض في الكاثوليكية تفرعات تنظيمية دينية أحياناً، تتميز بخاصيات النّحل، ثم لا تلبث أن يقع احتضانها داخل الكنيسة الرسمية.

واقترح آخرون دمج أنماط أخرى بهدف احتواء الأشكال الجديدة من التجمّعات الدينية. هكذا تحدّث البعض عن الطّرق الصوفية، ملمّحين إلى نوع من التجمّعات الدينية، المرتكزة على تلقين تقنيات التأمل أو العلاج، تلتئم حول قطب أو حول متطبّب، حيث تحضر مشاركة محكومة بمنطق تبادل المآثر (مغنم ما للاستهلاك الروحي أو العقلي مقابل المال مثلاً).

(1) J. Seguy, *Voyage de Jean Paul II en France*, CERF, Paris 1989.

(2) J. Wach, *Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1951 (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Dehoniane, Bologna 1989).

(3) J. M. Yinger, *Sociologia della religione*, Boringhieri, Torino 1961.

(4) H. R. Niebhur, *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York 129.

(5) J. seguy, Voyage de Jean Paul II en France.

* **التراتبية الداخلية**

يحضر في كافة أنواع التجمّعات ذات الطابع الديني نظامٌ تراتبيٌ داخلي، تختلف درجة تعقيده. ويمكن أن تجري الدراسة حول كيفية التأسّس، وكيفية الاشتغال، وكيفية حيازة المشروعية، مع التجمّعات الدينية عموماً ضمن ثلاثة اتجاهات:

- وصف كاريزما التأسيس للجماعة الدينية وتحليل التطورات التنظيمية المتولّدة عنها.
- تحليل آليات الاختيار، وانتداب العاملين وتكوينهم، الذين يشتغلون كامل الوقت داخل الكنيسة أو النحلة أو الحركة وهكذا دواليك.
- دراسة القيادة وآليات إضفاء المشروعية على سلطتها.

فعند تناول ذلك بشكل منهجي ينبغي أن تكون نقطة الانطلاق في تفحّص النموذج التنظيمي لأية حالة تجمعية دينية من تحليل أسس السلطة الشرعية (البابوية في الكنيسة الكاثوليكية، الحاخامية في الدين اليهودي، الراعوية في الكنائس البروتستانتية، والقيادات الكاريزمية في النحل والحركات).

ونظرياً يمكن التمييز بين أربعة أنماط أساسية من السلطة الاجتماعية الدينية:

- النموذج الثيوقراطي (حيث تقدّم السلطة نفسها على أساس أنها مفوّضة من الإرادة الإلهية).
- النموذج التجمّعي الانتخابي (حيث تنحدر السلطة من تجمّع المؤمنين وتجدد أو يعاد إثباتها دورياً عبر الانتخاب).
- النموذج الكاريزمي (أي تخضع السلطة لاختبار: من يحس أن به قوى خارقة يفصح عنها فيعترف بها الأتباع).
- النموذج التقليدي (أي تستند السلطة إلى تقليد، عادة متجذّر في فحوى كتاب مقدّس، يكتسب مشروعية بالإجلال المتواصل عبر الزمن).

الرسم رقم: 8

نماذج السلطة الدينية والفصل بين الإكليروس والمدنيين

نوع الدين	الإكليروس/المدنيون	من دون إكليروس ومن دون مدنيين
ثيوقراطي	البراهمة الهندوس الإكليروس الكاثوليكي الإكليروس الأنغليكاني آيات الله الشيعة البابا الأرثوذكسي	
انتخابي		الرعاة البروتستانت مدير المائدة الفالدية
كاريزمي	اللاما بالتيبت	زعيم لنحلة أو حركة كاريزمية
تقليدي		الحاخامات اليهود علماء السنة

هكذا تتجمّع النماذج الأربعة بشكل مبسّط:

1 النموذج الثيوقراطي: الكنيسة الكاثوليكية، الكنيسة الأرثوذكسية، الشيعة، وبوذية اللاما.

2 النموذج التجمّعي: مجموعة كبيرة من الكنائس والنحل من أصل بروتستانتي.

3 النموذج الكاريزمي: نحل بنتكوستالية أو أبوكاليبسية، نحل ملتفّة حول نبي أو قطب أو مداوٍ.

4 نموذج تقليدي: اليهودية، السنّة، والهندوسية.

ونحصل بحسب النماذج الأربعة المذكورة، على تمايز أساسي بين التنظيم القائم على التمييز بين الإكليروس والمدنيين، فضلاً عما نصادفه داخل الإكليروس من تمايزات في الوظائف يحكمها نظام تراتبي. وهكذا كما عرضناه من خلال الرسم رقم: 8.

يبين تحديد الأدوار التنظيمية لواقعة اجتماعية دينية الحاجة من انعدامها إلى وجود الإكليروس، أي إلى شريحة من الناس يقومون بتدريبات محدّدة بغرض اكتساب مهارات

معيّنة، تجعلهم قادرين على تكريس حياتهم كلّياً لخدمة التنظيم، فيصير الفرد عنصراً عضوياً ووظيفياً.

وفي كثير من الديانات العالمية الكبرى يتدعّم الفصل والتميّز في أوضاع الإكليروس عن باقي الشعب بجلاء، عبر سلسلة من الإجراءات الرّمزية، تتوزّع بين الأزياء المميزة اللازمة لأداء بعض الأدوار الخاصة، التي على الإكليروس مراعاتها، والتي تثبت درجة الولاء العام إلى تنظيم الانتماء. كما نجد أيضاً العزوبة، والطاعة التامة لمن هم أعلى درجة، واختيار الفاقة، وحياة الترحّل، يمكن أن تكون أحياناً من المؤشّرات القوية التي تشير إلى التميّز عن الإنسان العادي.

فمن جانب، يمكن أن تتمّ دراسة سياقات اختيار الأفراد المدعويين وتكوينهم وانتدابهم لأداء الوظائف «المقدّسة»، أو خدمة الجماعة، ضمن ضوابط الإحصاء، من خلال إعادة بناء السير التاريخية للوجوه الحاضرة في حقل ديني محدّد (كما هو الشأن، الانتماء إلى سلك الرهبنة داخل الكنيسة الكاثوليكية، تدفّق دخول دارسي اللاهوت وخروجهم، معدّل أعمار الإكليروس في معتقد ديني محدّد، وهكذا دواليك)، ومن جانب آخر، ضمن ضوابط تاريخية، تستند إلى قياس تطوّر نظم التكوين المتّبعة من جانب مؤسسة أو نحلة ما، بغرض تجديد العاملين فيها.

فما شهده مثلاً تكوين الإكليروس الكاثوليكي جليّ، بعيداً عن التقاليد التاريخية المتّبعة، من تحوّلات بارزة، خصوصاً إبّان حقبة «الإصلاح المضاد» وكذلك بعض محاولات التجديد المحتشمة التي دبّت عقب مجمع الفاتيكان الثاني (1962—1965)، (بدمج مستوى ثالث يتوسّط تشكيلي الإكليروس والمدنيين التابعين للكنيسة، متمثّلاً في ما يعرف بالدياكونو، الذي يتولى وظائف تابعة للقسّيس عادة). إلى جانب هذه الأنواع من التحليلات يمكن التذكير بكافة دراسات الحالات المتعلّقة بتجربة الرّهبنة في المسيحية والبوذية أو الزان.

*** إجراءات الرقابة والمحافظة على الانسجام الداخلي**

ما زالت الدراسات المنجزَة بشأن الكيفية التي تتبنّاها التنظيمات الدينية لضمان الوفاق

التام حول نظام القيم والوظائف السائدة بداخلها، إلى حدّ الآن دراسات ذات طابع نفسي اجتماعي. فنجد من بين الذين تولوا تحليل العلاقة بين الطابع الأرثوذكسي الديني والتماسك بين الأعضاء في جماعة ما ديكونشي وفيستنجر[1].

في حين لا تزال إلى حدّ الآن الدراسات التي تستند إلى حوافز «العمل»، لتجميع الأفراد لغايات تنظيمية داخل مؤسّسة دينية، سواء بتوظيف الصراع الرمزي لتعزيز التماسك الداخلي للجماعة على المستوى العاطفي أو الإيديولوجي قليلة. فعادة ما تصطنع النحل والكنائس والحركات عدوّا رمزياً خارجياً يتهدّدها، ويصوّر أنه يستهدف الجماعة مباشرة.

كما هو الشأن في شتى التنظيمات، حتى الدينية منها، تتطوّر صراعات عقائدية وفي الوقت نفسه وظيفية، تتعلق بمبدأ السلطة أو بمصدر إضفاء الشرعية على التعاليم الدينية والخلقية وتوزيع الثروات المادية والرمزية، ذات الصلة بالسلطة والوظائف داخل التراتبية التنظيمية.

ويتمتّع الحقل الديني بهذه الخصوصية، فعادة ما يكتسي الصراع مضموناً لاهوتياً؛ لكن تاريخ الديانات العالمية الكبرى (المسيحية والهندوسية والبوذية، إلخ) بالخصوص، يبين لنا كيف يمثل المضمون اللاهوتي غلافاً يغطّي مسائل تتعلق بتنظيم السلطة، وتوزيعها بين الإكليروس والمدنيين، إلى العلاقات بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية (المعاهدات التي تنظم علاقات الكنيسة الكاثوليكية بالدول، تشكل من وجهة النظر هذه، محوراً سوسيولوجياً بالغ الأهمية، وليس فقط قانونياً، للصراعات الدينية).

وقد تطوّر مبحث دراسات مهم بالخصوص في بلجيكيا بدفع من ريمي وفويي[2]، هدف أساساً إلى بلورة منهج يحلّل الصراعات الرمزية في الحقل الديني. واتخذ الباحثان في جامعة لوفان النصوص التي دوّنها نشطاء دينيون أثناء الصراعات مادة لأبحاثهما، وحاولا فكّ ألغازها عبر تقنيات تحليل الخطاب، واستطاعا عبرها إعادة بناء محور الخطاب الرمزي والإستراتيجيات الخطابية المضمَرة. ووفّقاً بذاك الشكل في تحديد مختلف المستويات التي تؤجج الصراع، من تلك ذات الطابع الإيديولوجي البحت إلى التي لها صلة بمسائل السلطة.

(1) J. P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Mouton, Paris 1980.

L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row and Peterson Co., Evanston 1957.

(2) J. Rémy, L. Voyé, *Produire ou reproduire?*, Vie Ouvrière, Bruxelles 1978.

*** تقنيات توسيع دائرة التنظيم الديني**

تقريباً تبدو كلّ الكنائس والنحل والحركات، وبأشكال متباينة، متورّطةً في مسألة البحث عن حيز لها في سوق الرسائل التي تنتجها الصناعة الثقافية الحديثة ومحيط وسائل الإعلام، بشكل دائم. فحتى الأديان التي تبدو نائية عن أي نوع من التبشير، لأسباب طارئة لنقل هكذا، قبلت الدخول في السوق. تتجلّى الحالة الحديثة في الدلاي لاما الذي بات لا يتوانى عن المشاركة في أوساط التواصل العمومي لبثّ رسالة دينية وسياسية في الوقت نفسه.

وفي خضمّ ذلك، توجد ديانات أكثر استعداداً من غيرها للتبشير برسالتها. فلقد اقترح ماكس فيبر معياراً عاماً لا يزال يتمتع بصلاحية: في كافة ديانات الخلاص المتطلّعة للتبشير برسالة عالمية، الحافز الدعوي متضمَّن في الرسالة نفسها؛ بالنسبة إلى الديانات الانطوائية، المتأسسة على ممارسات نسكية فردية أو على مسالك إصلاحية خلقية فردية، نجد فكرة الدعوة غير مطروحة: فمن يريد اتباع الطريق التي رسمها المعلم فما عليه إلاّ «اتباعه».

وتوجد عديد الدراسات، في علم الاجتماع المعاصر، تناولت العلاقة بين الدين ووسائل الإعلام. فقد تنوعت الكتابات كثيراً عن الظاهرة الأصولية الإنجيلية في أمريكا وعن توظيف الدعاة البارعين العاملين عبر التلفزيون. وتهدف الوسيلة أساساً لترويج نوعية من الأفكار، أو لدعم حملات سياسية أو ثقافية، أو لاجتذاب مصادر تمويل لحملات إعلامية بشأن مواضيع تعدّ محورية (مثل التكاتف من أجل منع الإجهاض). ونجد أيضاً حركات أخرى وظّفت التقنية الحديثة لإشاعة رسالتها بيسر (كان راجنيش، مؤسّس حركة البرتقاليين –1968/1970–، مثلاً يسجل خطاباته في أشرطة فيديو، حتى ييسّر للأتباع النائين، الاستئناس بالكلمة والصورة والحماسة التي يبثها المعلم، أينما تواجدوا في أصقاع العالم).

وتجاوزت الكنيسة الكاثوليكية في العقود الثلاثة الأخيرة العقبة التي عادة ما صدّتها في التعامل مع الخطاب الإذاعي ثم التلفزيوني، في حين طوّرت من جانب آخر خطاب الصحافة المكتوبة الذي ظلّ بحوزتها. وكانت حقبة يوحنا بولس الثاني البابوية متميّزة في هذا السياق. فقد سلطت وسائل الإعلام العمومية الضوء بقوة على هذه الشخصية، وشدّدت التأكيد على

أوصافه الكاريزمية بطلاً معاصراً يتحدّى الأزمات ولا يبالي بالأعداء[1].

وتتكوّن المادة التي تنتجها المنظّمات الدينية منهجيّاً، والتي يمكن أن تشكّل عنصراً للتحليل الاجتماعي أو اللغوي، إجمالاً من نصوص أدبية متنوعة وحديثة. وهذه المادة يمكن دراستها عبر توظيف تقنيتين مختلفتين:

تحليل المضمون. يتعلّق الأمر بمنهج أرساه بيرلسون سنة 1953م غرضه الإحاطة الموضوعية والمنهجية والكمّية بالمضمون الجلي للنصّ؛ بهدف تأويل تواتر المواضيع والعلامات التي ترد عبر النصوص. فعندما يستعمل باحثان أو أكثر المنهج نفسه يرجّح بلوغهما النتائج نفسها، ولتحقيق هذا الهدف يجري تقسيم النصّ إلى عدة وحدات من الدلالات: مفردات، جمل، فقرات داخلية إلخ... لتصنّف لاحقاً في جداول معجمية ونحوية ودلالية، تتيح بذلك الشكل نظاماً لإعادة صياغة النص على نسق إيقاع تلك العلامات، وعلى نسق الكمية، وعلى نسق التكرار الدلالي، وما شابهه.

تحليل الخطاب. كما أرساه الألسني الفرنسي غريما، الذي حاول فكّ شيفرات الرسائل المضمَرة في النصّ محدّداً الاستقطاب الإيجابي/السلبي الذي ينبني حوله النص رمزياً وتدور حوله مجمل الرواية.

2- مواضيع البحث الأساسية

يمكن للجرد العام للمواضيع الرئيسة أن يكون أكثر ثراء. فنكتفي بدعوة القارئ إلى متابعة المرجعية الثريّة والقيّمة في المجال، التي أعدّها باكفورد[2]، لإدراك مدى ثراء الحقل الذي نحن بصدد اكتشافه. فحين نتحدث عن التنظيم الديني، نجد أنفسنا أمام أوجه واقعية مختلفة (خيارات الرهبنة، العلاقة بين المدنيين والإكليروس، أشكال الانتقاء والاستقطاب لموظّفي المقدّس، وهكذا دواليك)، ومسائل نظرية أكثر تعقيداً وتجريداً. اختزلناها في سؤالين مبسّطين

(1) G. Guizzardi, (a cura di), *La narrazione del carisma*, ERI, Torino 1986.

J. Seguy, *Voyage de Jean Paul II en France*.

T. Tentori, (a cura di), *L'informazione religiosa nella società italiana*, Angeli, Milano 1984.

(2) J. Beckford, *Religious Organizations: a Trend Report*, in «Current Sociology», 2, 1978.

على الشكل التالي:

ما الداعي لتنظّم دين ما؟

هل يشتغل الدين المنظّم بالشكل نفسه الذي تشتغل به التنظيمات التي تختلف درجات تعقيدها؟

يفترض أن يكون الجواب على السؤال الأوّل من جانب الوظيفيين الجدد أو منظّري المنظومات، أن التنظيم يؤدي وظيفة يكون الدين بموجبها بمثابة الدائرة للحياة الاجتماعية المستقلّة نسبياً. ويبدو تاريخ المسيحية نموذجاً في هذا المجال، فانتشارها في الإمبراطورية الرومانية التي عانت أزمة حينها، خلّف تحويراً في الثقافة التشريعية الرومانية، مكيّفة إياها بحسب مراد المؤسسة الكنسية، حيث يتلخّص المجتمع الفاضل في الكنيسة الكاثوليكية. فالجهاز التشريعي والإداري، الذي شكّلته الكنيسة عبر الزمن، خاص بها لتتأكّد أنها موضوع أو فاعل جماعي، قادر على النشاط الذاتي، وينافس سلطات تاريخية تضاهيها في هيبتها.

وقد حلّل إميل بولا[1] بدقّة كيف وفّقت الكنيسة الكاثوليكية في التحكّم بهذه السلطة المستقلّة لتقدّم ذاتها، بحسب الظروف التاريخية المحيطة، سلطة مباشرة أو غير مباشرة في المسائل الزمنية. واستناداً إلى المقولة التي نحتها عالم الاجتماع الألماني المعاصر لوهمان، تصير مرجعية الحقل الديني الكاثوليكي ذاتية، حيث يستمدّ من داخله مبدأ اشتغاله ومشروعيته. ويمكن تقديم صور للتناقضات في الشأن، مثل ما تشهده البابوية الكاثوليكية الرومانية في الظرف الراهن: حيث يتمحور الكلّ حول موضوع حقوق الإنسان لكن باتجاه الخارج، في حين تسود في الداخل انتهاكات عدّة وفاضحة للحريات الأساسية (حرية التفكير والتعبير، التي خلّفت انشقاقات لاهوتية).

ويمكن للمسألة النظرية الثانية التي عرضناها، أن تعالج بالبحث عن فهم إن كان الدين، الحاوي لشكل تنظيمي، لا يستطيع تحقيق أفضل مما ينوي تحقيقه: تصنيف يسير لسلوكيات الأعضاء الذين ينتمون إلى إيمان ديني ما.

(1) E. poulat, *L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 37, 1974, pp. 5-21.

وتتابع العلمانية عادة -كما سنرى لاحقاً- قدرة الدين التنظيمية لتوجيه السلوكيات والمواقف على المستوى العام. فحين يفقد الدين شيئاً كان يملكه سابقاً، على غرار مجموعة من القنوات والإجراءات التنظيمية التي تشكّل وفاقاً، وحين يعاني التنظيم الديني أزمة التحكّم في المصادر الرمزية وفي أشكال التواصل بين المتنفذين الدينيين والمدنيين، فإنه قياساً مع منظّمات أخرى، يولّد آليات لتعويض الوظائف السابقة. ويمكن أن يشرح مثال نحلة شهود يهوه ما جرى التطرق إليه سابقاً.

وتعرّف هذه النحلة نفسها، عن قصد بالمنظّمة. فميزتها الرئيسة أنها منظمة أخروية تنتظر نهاية الكون المحتومة. ورغم ادعائها عديد المرّات أن النهاية أوشكت وسفهت بشكل متكرّر في ما ذهبت إليه، فإن شهود يهوه رغم هذا الإخفاق في التنبؤ، تواصل تنامي أعدادهم في كافة أصقاع العالم.

فمن درس البنية الداخلية لهذه المنظّمة يجد أنها تشتغل على أساس قاعدتين محدّدتين: التركيز الكبير على القرارات، والتنميط البارز للمواقف الذهنية والسلوكية على المستوى الفردي. فحمل الجميع ليفكّروا على الشاكلة نفسها والتحرّك وكأنه لا وجود لاختلافات جوهرية بين عناصر النحلة، هو نتاج عمل تنظيمي يومي مكثّف، يتّبع قواعد اختبرت عبر الزمن.

فيحدث التناسق الداخلي الكبير جرّاء مزج التنظيم بهيكيلة المنظومة المعرفية. فحين يلاحظ عدم اتساق معرفي، يعوّض ذلك على مستوى التلاحم الاجتماعي الذي خلقته المنظّمة ومتنته عبر الممارسة اليومية. وبجمعها بين المسارين يتم بشكل أفضل تجاوز الهفوات التأويلية في ما يتعلق بنهاية العالم.

ويتجلّى التلاحم في علامات بيّنة، من بين تلك المعروفة (منع نقل الدم، الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية) أو تلك المعروفة نسبياً (الضوابط الصارمة لشكل الملبس، والضوابط في ما له صلة بالسلوكيات الجنسية، إلى الامتناع عن التدخين وشرب الكحول، والانتهاء عن متابعة العروض المثيرة). فالسلوك الدقيق في الحياة والمنسك العقلي الواضح يجعلان «القلب والعقل» منسجمين معاً. وتتلخّص قوّة ذلك في

القدرة على تحريك الأفراد ضمن ضوابط تنظيمية.

ولكن في الوقت الذي ينجلي فيه السحر، ما الذي يحدث في «رأس» المنضوي؟ ما هي القوة التي تعوّض القدرة التنظيمية التي تم الاعتماد عليها على مدى سنوات؟

ففي حالة شهود يهوه، تكون البدائل الوظيفية التي تعوّض الاحتضان الكبير الذي تلقاه مناضلو النحلة سابقاً، في بعض الأحيان، أشكالاً من العمل المضاد، تهدف إلى سحب المشروعية من المنظمة التي كان المنضوي ينتمي إليها سابقاً.

ويمكن أن يتسع هذا الخطاب ليشمل مؤسّسة كبيرة وأكثر تعقيداً، مثل الكنيسة الكاثوليكية. وهكذا يصف غاريلي[1] أوضاع العلاقة بين عينة نموذجية من منطقة بييمونتي والكنيسة الكاثوليكية حيث فقدت «المرجعية الدينية في السياق الاجتماعي فكرتها الأصلية المتعلّقة بالخلاص الديني التي كان أداؤها منوطاً بها، وبات الانشغال بفكرة الآخرة فاتراً، وما عاد هناك حرص على الاعتراف، كما صار غائباً إنتاج دلالات للهوية الدينية. لقد باتت المرجعية الدينية تفتقر إلى إنضاج معنى قوي للانتماء إلى جماعة، وهو ما انعكس سلباً في التأثير على مجريات الحياة». ويعني كلّ ذلك أن الأزمة اجتاحت أنماط الاحتضان الاجتماعي لمضامين الدين الكاثوليكي، ولم تدّخر في ذلك الآليات التنظيمية (تتجلّى السمة البارزة أساساً في أزمة الانتماء للكنيسة في أوروبا).

وتبعاً لما يجري، يتجلى الأثر الأول في سياق من الانحلال لمعنى الانتماء (الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق)، والذي يفترض تلك الشروط الثقافية المسبَقَة التي تحدّث عنها أكوافيفا[2]، وبإمكانية صياغة منظومات معنوية تتعلّق بالإيروس والخوف من الموت، انطلاقاً من عوالم رمزية مصبوغة بتجربة دينية معتبرة. وبعبارة مغايرة، يبدأ الانهيار الثقافي لنظم المعنى ذات الدلالة الدينية، في اللحظة التي تدخل فيها الوظيفة النموذجية للتنظيم الديني في أزمة، جراء تعقّد التحوّلات الاجتماعية.

وحين تتعدّد الفرص في المجتمع المعولَم وتتكاثر فضاءات التمايز الاجتماعي، ويكون

(1) F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

(2) S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.

الاعتبار دائماً أكثر للانتماء المتعدّد لفضاءات مختلفة المعاني، يدخل التنظيم الديني في وعكة، باستعمال استعارة طبّية لشرح السياق الاجتماعي.

فلما تفقد الفكرة الجوهرية للآخرة، التي تحدّث عنها غاريلي، أولويتَها في التمثّل الرمزي، وتصبح تلك السلسلة من الأفعال التي كانت تنظّمها الكنيسة في الماضي، لجعل تلك الفكرة حمالة لمعنى، ليس لها جدوى، عندها تحاول الكنيسة استبدال ذلك المعيار القوي بغيره، (موضوع حقوق الإنسان مثلاً، الذي يتكيّف مع أشكال لينة من التنظيم له طابع طوعي أو حركي). ويتعلق الأمر فعلاً بأزمة تحريك للمصادر، يبدو فيها الدين الكاثوليكي متعذّراً عليه الاعتماد على الأنماط التنظيمية والرمزية التي أُتخذت عبر القرون معياراً للعمل الجماعي.

ويمكن أن تسلّط رؤى شبيهة على الإسلام أيضاً، فقد اخترقته سياقات علمنة، غالباً ما ردّ عليها في الراهن من خلال حركات انبعاث إحيائية وأصولية[1]. فعادة ما انطلقت العلمنة في البلدان الإسلامية بدافع من النخب الحاكمة، رغبةً في تحديث بلدانها، كما هو الشأن في الحالة الجزائرية أو في مصر، أو في فترة قريبة في باكستان مع بنازير بوتو. وقد حاولت تلك النخب تطويق النهج التقليدي الديني الذي يطفح به المجتمع ويجعله، حسب رؤاهم، عاجزاً عن منافسة المجتمعات الصناعية الغربية.

كما تبين محاولة الخميني لبعث نموذج تنظيمي شامل للدولة الإسلامية، يستلهم المقاصد العليا للشريعة، إلى أي مدى يحالف النجاح الرغبة في استعمال الدين وفرضه وسيلةً لنمذجة السلوكيات العامة حتى التوفيق في المقصد. وفي البوذية أيضاً حدث سياق مهمّ جدير التذكير به، كما نشير إلى ما يسمّى بالأديان الجديدة، التي ظهرت في اليابان في الوسط البوذي، وبالخصوص، لواقعة مهمة تعود لسوكا غاكاي[2]. فعادة ما ترتبط مقولة الأديان الجديدة،

---

(1) B. Etienne, *L'Islamisme radical*, Hachette, Paris 1987 (trad. it. Rizzoli, Milano 1988).
L. Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, MacMillan Press, London 1987.
E. Pace, *Il turbante e l'elmetto. La secolarizzazione nell'Islam*, in «Il Mulino», 2, 1991, pp. 234-43.

(2) L. Hourmant, *Transformer le poison en élixir. L'alchimie du désir dans le culte néo-buddhique, la Soka Gakkai française*, in D. Hervieu-Léger, F. Champion (établie par), *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990.

بتقاليد فئوية حاضرة في الشنتاوية الديانة الرسمية اليابانية. إذ أمام حالات الوهن التي دبّت في هذه الديانة، تطوّرت عديد التيارات التي أعلنت تديّناً جديداً، وأجّجت نماذج من التجربة الدينية أكثر عمقاً، مؤثّرة على المستوى الفردي أو كذلك قادرة على توافر نوع من التناسق بين «خلاص الروح» و«الفلاح في الدنيا». وظهرت الأديان الجديدة (التي تسمى باليابانية شينشوكيو)، في مرحلة أولى، مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم استمرّت في التنامي بين الحربين العالميتين، مع انهيار الدولة اليابانية، جرّاء الهزيمة في الحرب. لقد بلغت آثار الأزمة السياسية التي خيّمت على اليابان الشنتاويةَ، أي الدين الرسمي للدولة، لذا كانت الانطلاقة الهائلة لتطور النحل الجديدة خصوصاً بعيد الحرب العالمية الثانية. من بين التشكيلات الجديدة المهمة، نجد اثنتين: «بيل خودان» (تعليم الحرية الحقّة) و«سوكا غاكاي» (جماعة خَلْق القيم). وقد صاغت هذه الأخيرة، ذات المنحى البوذي، رؤيةً للعالم ارتكزت على فكرة الخلاص في حلٍّ من فكرة الآخرة المبهمة، وبصفة الخلاص يتحقق هنا في الدنيا وما يصحبه من تواري الفقر والجهل والألم. كما تدعو سوكا غاكاي إلى نوع من الورع الفيبري، خال من ضروب التشاؤم التي نجمت عن الأخلاق الكالفينية.

وتطوّرت كذلك في الحقل الهندوسي ظواهر أقلّ بروزا، لكنّها جديرة بالاهتمام، ففي منطقة كيرالا، قامت دعوة منشقّة تزعّمها رجلِ دين محلّي، رفضت التقسيمات الطائفيّة السائدة وعارضت سلطة طبقة البراهمة، وحاولت الترويج لتديّن يعلي من شأن عمل الفرد كعنصر مباشر لتغيير العالم.

ويتعلق الأمر كما تبين، بسياقات علمنة داخلية لتوجهات دينية محدودة، تميزت بهجران الرؤى الفقهية الجامدة إلى أخرى متحرّكة، سايرت تحوّلات العالم الحديث، وهو ما هزّ اليابان خصوصاً، وما بدأت الهند تشهده أيضاً.

3- المؤسّسة والكاريزما

وثمة مسألة أخرى تستحقّ متابعة المتعلّقة بسياقات إرساء القيادة الملهمة. وبعبارة مغايرة، حين تُطرَح بموت المؤسّس (نبياً كان أم زعيماً، إلخ) مسألة تواصل كاريزما التأسيس، فإنها

تخلّف مسائل تنظيمية عويصة. إنها العلاقة بين اللحظة التكوينية للدين واللحظة التنظيمية، بين الفوران الأصلي والتحوّل للرسالة الجديدة في صيغ قانونية ومؤسساتية. فهذه المسألة التي عالجها ماكس فيبر، تشكّل تمريناً تحليلياً بين علم اجتماع التنظيمات والتاريخ. إنها إحدى الحالات، التي لا يستطيع فيها عالم الاجتماع الإحاطة بديناميكية الظاهرة دون الاستعانة بالعلوم التاريخية.

فالمسالك التي سلكتها مختلف الأديان العالمية، من زاوية تنظيمية، حتى ساعة رحيل القائد الكاريزمي بحسب فيبر[1] هي التالية:

إما عبر الاختيار (في الأصل ليس انتقاء بل انتخاباً بحسب الكاريزما) أو عبر إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب (تعيين الوريث من خلال تنصيب شرعي: أساسه الخلافة الكهنوتية أو الرسولية) أو عبر الإيمان بخصال كاريزمية للسلالة (كاريزما وراثية: ملكية أو كهنوتية).

ويخلق الاختيار نظرياً تنظيماً ينحو فيه مبدأ السلطة إلى الانتقال من شخص إلى آخر، محدثاً نمطاً من العلاقات الداخلية مترسخة في أشكال نموذجية للفعل الكاريزمي (أي يتركّز على أصالة ومركزية وجود زعيم تتلخّص في شخصه شمائل القائد الفذّ والراعي للأرواح).

في حين يتمّ إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب، يحوّل الكاريزما الشخصية لمؤسّس الدين نحو مؤسَّسَة تضمن السير الموضوعي والثابت للخلافة. ومن يتولى مهام الخلافة يكتسب كاريزما الوظيفة. فلا تنتمي السلطة إلى الفرد، بل إلى المؤسّسة التي ينتمي إليها ويشغل جوهرياً أعلى المناصب الوظيفية في تراتبيتها.

وبالتالي فالكفاءة الكاريزمية للسلالة هي إجراء معقّد، يلحق أثره كافة أفراد العائلة الممسكة بزمام السلطة الكاريزمية لمؤسّس الدين. وتسمح بعض الأمثلة بإدراك أفضل إلى أي الظواهر الاجتماعية الدينية ذات القيمة العالية، يمكن أن تنسب الحالات المجرّدة المعلنة من طرف ماكس فيبر. وقد قمنا بتلخيصها في الرسم رقم: 9.

---

(1) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

الرسم رقم: 9
نماذج تراتيب توريث السلطة الكاريزمية

اختيار كاريزمي ذاتي:	في البوذية بمنطقة التيبت، تأتي الخلافة من خلال تحديد الطفل الذي يحمل علامات بيّنة على حياة «قدّيس» سالفة. باعتراف جماعة النسّاك بذلك الحضور ينفذ اختيار كاريزمي للاّما القادم.
إضفاء مسحة من القداسة أثناء التنصيب:	في المسيحية، استطاع بولس الطرسوسي، أمام جماعات نسكية وصوفية مؤمنة بالرجعة الحاسمة للمسيح وبالتالي مستعدّة لإرساء هياكل تنظيمية، تحويل الشبكة اللينة من الصلات بين مختلف الجاليات إلى تنظيم ثابت يعترف بمبدأ الخلافة الرسولية (من المسيح إلى الحواريين).
الإيمان بخصال كاريزمية للسلالة:	في الإسلام السني بالخصوص، تستدعي خلافة النبي كلّ مرة إضفاء مشروعية على أسرة حاكمة، تسيطر طيلة فترة تاريخية على قيادة الدولة الإسلامية.

وبحسب مستويات المأسسة التي يبلغها دين ما، ضمن مسار تطوّره، تتشكّل ظواهر صراعات يمكن أن يكون مسرحها:

- التدمير الجذري للمبدأ التنظيمي والعقدي الذي قامت عليه.
- العودة إلى نقاوة الأصول في مواجهة مؤسسة دينية متهمة بالتنكّر لها.
- ضرورة خوض إصلاحات تحوّر بدرجات متفاوتة أشكال توزيع السلطة الداخلية (بين المدنيين والإكليروس؛ بين السلطة المركزية والسلطة المحلّية، وهكذا دواليك).

وبخلاف ذلك يمكن للصراعات أن تتركّز في معين السلطة ذاته، الذي يقرّر ما يجوز وما لا يجوز في الاعتقاد. ولئن كان الأوّل شكلاً من أشكال الصراع الكلاسيكي على السلطة، فإن الثاني له طابع معرفي رمزي. وفي الواقع، عادة ما يتداخل المستويان ضمن علاقة وثيقة بينهما.

ويكون للانخراط في صراع له عدة مستويات، ويمكن أن يخوضه ناشطون مختلفون في ما بينهم، بيد أنهم جوهرياً يتوزّعون ضمن التصنيفين اللذين يتحدّث عنهما غريلي(1) وفي ما يتعلق بالمسيحية (ومن المشروع أيضاً توسيعه إلى سياقات دينية أخرى): «يمكن اعتبار تاريخ المسيحية سلسلة طويلة من الصراعات بين المتحمّس الديني والبيرقراطي، مع الأول الذي يهدي الثاني أو يعوّضه، أو على الأقلّ، يُدينُه ويهمِّشه» والعكس صحيح نضيف نحن.

وتفرز هذه الصراعات، ذات الطابع التنظيمي والرمزي، توتّراً بنيوياً، بين الشحنة الحيوية للتجربة الدينية وتصلّب رسالة الخلاص في قواعد وإجراءات شكلية وطقوسية ومؤسّساتية.

وقد كانت الحركات الدينية، كدأبها دوما، معبرة عن هذا التوتّر، خصوصاً في حالة المنشأ(2)، بين تجربة–الكاريزما المتوجهة للحاجة–المقدّسة للالتفاف ضد سلطة المؤسسة المنظمة لمعنى الانتماء القانوني الشكلي(3).

4– ممارسة العنف المقدّس

في بعض التشكيلات الاجتماعية الدينية، سواء في الماضي البعيد أو في الراهن المعاصر، شكّل الالتجاء إلى العنف ولا يزال يشكّل الوجه البارز لبنية تنظيمها. ويتم التعبير عن العنف المقدس بعدة أشكال. يمكن حصرها في شكلين محدّدين: تضحية بالآخرين وتضحية بالذات، أي القضاء المبرم على من لا ينتمي إلى التنظيم الديني أو كذلك إماتة من ينتمي إلى التنظيم. ففي الحالة الأولى نحن أمام مختلف أنواع الأصوليات الدينية العنيفة، التي تقترف العنف لفرض مبدأ ديني بالقوة، تقدّر أنه مهدّد من عدوّ خارجي؛ وفي الحالة الثانية ندنو من حالة التحمّس للاستشهاد الفردي والجماعي، وهو بمثابة شكل لاختبار عمق الإيمان والانتماء.

وفي كلتا الحالتين يرتهن الالتجاء إلى العنف، ليس فقط بحوافز ذات طابع إيديولوجي،

---

(1) A. M. Greely, *Ethnic Variations in Religious Commitment*, in R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimensions*, Academic Press, New York 1979.

(2) F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977.
E. Pace, *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Marsilio, Venezia 1983.

(3) F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983.

متولّدة عن رؤية لاهوتية أو دينية مميزة للعالم، بل أيضاً بقاعدة تنظيمية بسيطة، ذلك أن قتل الذات أو الآخرين، له وظيفة تمتين اللّحمة الداخلية لجماعة الانتماء. فليس اقتراف العنف نحو الآخرين أو نحو الذات عملاً عفوياً، بل يتطلّب انقلاباً دينياً عميقاً ومكثّفاً، ينضُجُ في أعقابه اختيار طوعي للقيام بعملية القتل، وهو ما يعني تخطّي عتبة، اجتياز حدّ أقصى يمكن أن يكون مبرَّراً في عيني المؤمن، باعتباره الاختبار الأعلى لصدق إيمانه، أو ليقينه بإجحاف «العالم» في حق إيمانه، وهو ما لا يقبل به.

وبعبارة أخرى، فأمام هذا الاختيار ينغمس المؤمن، فرداً أكان أم جماعة، كلّياً في عالم رمزي، تتعرّف فيه الحدود بين الحياة والممات، بين الفرد والعالم، بين ما هو صواب وما هو ضلال، على أساس معيار الانتماء غير القابل للتشكيك. فحين يدّعي تشكيل اجتماعي–ديني أنّه الطريق الوحيد والأوحد للخلاص، والقابض على ناصية الحقيقة المطلقة مقابل عالم خارجي يعدّ بمثابة مملكة الشرّ، والتهديد الخطير للطهر والحقّ الذي يتصور حيازته، فإن تطوّر احتمالات تفجّر بذور العنف تصير عالية. ويصير العنف بذلك الشكل معيناً جماعياً، مؤونة في خدمة وحدة المجموعة، ووسيلة للتحريك الداخلي للمنظمة قبل أن يكون تعبيراً عن روح عدوانية تجاه الخارج. بالأساس أيضاً شهيد الإيمان الذي يلقى حتفه بقتل الآخرين، لا يتصرّف من تلقاء نفسه، بل شاهداً على مهمة جماعية: فهو يبين أمام عدوه والعالم ما يختزنه من قوة انسجام ونقاوة مثلى استطاعت منظمة الانتماء إيصالها له. وبالتالي فالشهيد في بعض الحالات هو قوة دفع حقيقية تشحذ به المنظمة الدينية أعضاءها لتصوير مدى عمق اللعبة الرمزية التي تنوي الدفاع عنها في الساحة الاجتماعية.

وعموماً كانت حماسة الشهادة وراء اليد التي سلّحت الشاب الذي اغتال رابين في نوفمبر 1995، أو في عقول الشبان الاستشهاديين الفلسطينيين الذي فجّروا أنفسهم في حافلات الركاب في إسرائيل خلال العامين 1995 و1996. وتوجد بنية تنظيمية تدفع هؤلاء الأفراد للتصرّف بذلك الشكل. وعلى الشاكلة نفسها كان الشبان الإيرانيون، مناضلو الجماعات المختارة، ممن أرسلوا إلى الواجهة من قِبَل آيات الله فترة الحرب مع العراق (1980–1988)، يعتقدون أنهم بذلك الشكل يمتنون التواصل الفعلي للشهيد داخل الطائفة الشيعية (مع علي–

رضي الله عنه– أولاً وابنه الحسين لاحقاً). إنه نموذج رمزي أعاد خلقه الخميني لدفع الأجيال الجديدة، التي شاركت في موسم الثورة الإسلامية سنة 1979 لخوض غمار الحرب[1].

وفي الحقيقة تبدو المسألة أكثر تعقيداً مع النحل التي تضحّي بذاتها بشكل جماعي، على أساس رؤية أخروية تبرر الالتجاء إلى العنف كشكل من النضال المغالي ضدّ الشر، كلما تم الكشف عليه في العالم متجلياً رمزياً في هذا أو ذاك الهدف. وهكذا خطّطت نحلة الحقيقة العليا اليابانية (آووم شينركيو) لتنفيذ مخطّطها العدواني (بلغت حدّ تسريب الغازات السامة في مترو الأنفاق بطوكيو) مبرّرة عملها برؤيا أخروية. وقد ادعى قائد النحلة أساهرا، حتى سنة 1992 أن مع نهاية الألفية ستنطلق معركة فاصلة بين الخير والشر (استعمل في هذا السياق عبارة أبوكاليبس الواردة في رؤيا يوحنا في العهد الجديد، ذات الدلالة العميقة لدى شهود يهوه، ويقصد بذلك معركة هرمجدون). كما سيتم التعبير عن هذا الصراع النهائي من خلال معركة شاملة، وستدمر الأسلحة النووية والبيولوجية والكيمياوية 90 بالمئة من الشعب الياباني[2]. لذلك وفق زعيم هذه النحلة، يجب الاستعداد لتجاوز هذا البلاء –كبقية باقية من المختارين، «أناس أفاضل»، يتمتّعون بشمائل روحية خارقة– ببناء ملاجئ محمية (أين يتم تخزين أسلحة كيمياوية)، بذلك الشكل ينبغي أن يتصرّف باقي أتباع نحلة واكو في تكساس. وعلى المنوال نفسه، حتى وإن لم يتوجّه العنف باتجاه الخارج، توجد نحل أخرى وإن لم تمارس أشكالاً من التدمير الذاتي لأعضائها، مثل نحلة «نظام معبد الشمس»[3]، التي أفصحت عن نفسها سنة 1994 و1995 وذلك بالعثور على جثث لبعض أعضاء النحلة في سويسرا وفي فرنسا، أو «معبد الشعب» للزعيم جيم جونس، الذي احتفى بطقسه التراجيدي بالتضحية بحياة 913 عضواً مع نهاية السبعينيات[4].

---

(1) F. Khorsokhavar, *L'islamisme et la mort*, L'Harmattan, Paris 1995.

(2) S. Shimazono, *The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 2-3, 1991, pp. 105-32.

(3) R. Campiche, *Quand les sectes affolent*, Labor et Fides, Genève 1995.

(4) J. Gutwirth, *Le suicide-massacre de Guyana et son contexte*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 47/2, 1979, pp. 167-87.

M. Introvigne, *Idee che uccidono*, Mimep-Docete, Pessano 1995.

ولم تبلغ كلّ الحركات الأخروية التي صادفناها في التاريخ مستوى اقتراف العنف القاتل. فما فتئت تتواجد إلى اليوم نحل تؤمن يقيناً بنهاية العالم وتنأى بعيداً عن منطق العنف. وما يبدو حاسماً، في حدود تنظيمية، بنية سلطة القائد: فكما يتجلى يبدو شخصاً تميزه قوى خارقة قادراً على كسب مشروعية في عيون الأتباع كسلطة غير قابلة للدحض، ينبغي موالاتها لها بشكل مطلق، وبالتالي الخضوع التام والصارم للمبدأ الذي يمليه القائد، فالنتيجة العنيفة للفعل الديني، الفردي أو الجماعي، تبدو متيسّرة[1].

***

(1) J. F. Mayers, *Les nouvelles voies spirituelles*, L'Age d'Homme, Lausanne 1993.

خامساً: الدين والمجتمع

سنحاول في هذا الفصل التطرّق إلى بعض المواضيع الرئيسة عن علاقة الدين بالمجتمع. فبعد تحليل النظريات، وقد تلاها عرض أوجه التديّن في كافة أبعاده المتاحة، ثم تناول للتنظيم الديني، نقدّر أن القارئ بإمكانه الآن بيسر، متابعة معالجة المسائل التالية، لما حصله من عدّة وعتاد لفكّ مبهَم ما نحن بصدد عرضه.

سنعالج المواضيع التالية:

- الدين كعامل تجديد أو محافظة، أساساً يُعدُّ المسألة الأكثر تناولاً في علم الاجتماع المعاصر في ما له صلة بالعلمنة.
- الدين والشرائح الاجتماعية.
- الدين وإضفاء الشرعية السياسية.
- الدين ووسائل الإعلام.
- الدين والاقتصاد.
- الدين والمسألة النسوية.
- الدين متجاوزاً الأديان.

تسمح معالجة هذه المحاور السبعة بإعطاء القارئ فكرة عن الأبحاث التي تراكمت في علم الاجتماع الديني المعاصر، خلال العقود الأربعة الأخيرة.

1. الدين: بين سؤال التجديد و المحافظة

بيّن تلخيص أهمّ النظريات التي عرضناها في الفصل الثاني التطرّقَ إلى أفقين ما فتئا يواصلان الحضور اليوم: أحدهما ينسب إلى الدين وظيفة جوهرية في دعم التماسك الاجتماعي (الوظيفية والماركسية)، والآخر يرى فيه، بخلاف الأول، عنصراً حيوياً للتجديد، استناداً إلى ظروف تاريخية محدّدة (نظريات الصراع).

ويرجّح تعلّق الأمر بتعارض «بلا نهاية» وربما «من دون تاريخ»، منذ اللحظة التي ارتبط

فيها القرار بشأن مأزق التجديد/المحافظة بالعوامل الاجتماعية التي تنشط فعلياً من حين إلى آخر في مختلف السياقات التاريخية. فقط عرض التمثلات الرمزية، التي يصوغها الناشطون الاجتماعيون، باستعمال اللغة أو الشيفرة الدينيتين، يسمح بتجاوز المأزق بصدق.

ونوضح، في مستوى أوّل، يبدو المفهومان في تناقض في حدود الدين. ويحيل التجديد إلى أن الدين يقوم بوظائف احتضان اجتماعي، في إنتاج قيم مشتركة، كمرجع إيديولوجي شامل يحدّد ضوابط السلوك في دوائر العمل البشري الأخرى (الأخلاق، السياسة، الاقتصاد، إلخ)، سواءً لجماعات بشرية محدّدة أو لشعوب بأسرها.

وهكذا تتحدّد العلاقة بين الدين والمحافظة، ويدرك ما تتيحه من قراءات مختلفة بحسب زوايا النظر التي نتابع بها ظاهرة اجتماعية دينية، في لحظة تاريخية محدّدة. ففي بعض اللحظات، وفي ما يتعلق ببعض الوقائع الاجتماعية، يلعب الدين دور الاحتضان الاجتماعي مما يرشحه ليكون عنصراً فاعلاً في سياق التغيير الاجتماعي والسياسي. وبصفة الدين يشكّل الانعكاس الوحيد المتاح للضمير الوطني للشعب، فغالباً ما كانت للأديان ماضياً ولا تزال وظيفة تحديد الهوية الجماعية لحظة تصادمها مع الجماعات أو النخب التي تمسك بمقاليد السلطة الشمولية أو الدكتاتورية. ويصير بذلك الشكل عامل تصد وتغيير لما يلعبه من دور في الحفاظ والاحتضان للضمير الوطني لشعب بأسره.

وقد تتجلّى الحالات الأكثر بروزاً، من جانب في بولونيا[1] -حيث كانت الكاثوليكية اللغة الوحيدة المسموح لها التعبير بشكل مغاير للإيديولوجيا الشيوعية، المفروضة من خارج على مجتمع بأسره-، ومن جانب آخر، في إيران، حيث شكّل المذهب الشيعي الدعامة الكبرى للحراك الجماعي إبان اندلاع الثورة الإسلامية ضدّ عائلة بهلوي سنة 1978–1979.

ويسمح هذا المثال الأخير، كذلك بإدراك ضمن أي قياس، يمكن لدين ما -كلما صار نظام سلوك ونظام رموز غير قابل للمناقشة، تُستوْجَب مراعاته لتحوله إلى قاعدة عامة، إلى بنية مادية ضامنة لسير النظام الاجتماعي للجماعة - أن يصبح أداة محافظة على النظام

(1) P. Michel, *La société retrouvée*, Fayard, Paris 1989.

E. Pace,(a cura di), *La società parallela. Religione, resistenza e opposizione nella Polonia contemporanea, Angeli*, Milano 1984.

القائم وحاجزا أمام أي شكل جدلي من الأشكال الاجتماعية التي تضغط باتجاه تغيير الوضع السائد.

ففي أمريكا اللاتينية، وفي عديد الدول الأخرى، لا زالت هذه الازدواجية الوظيفية للأديان حاضرة حتى الراهن، ولا تزال الشكل الرمزي للصراع الاجتماعي والسياسي القائم. أما في ما تبقى بشأن الحكم على قيمة التجديد أو المحافظة للدين، فإنه نابع من الموقف الذي يتّخذه الباحث مقابل الصراع الاجتماعي والسياسي الدائر في عصره. فمثلاً بعد الثورة الفرنسية اللائكية والمضادة للكنيسة، التي عدّت الدين عاملاً رجعياً، أبدى منظّرو الإصلاحات الاجتماعية رغبة للعودة إلى انتظام المجتمعات وفق الأسس الدينية، فطوّروا بعض الانتقادات، بأشكال مختلفة نسبياً، تتعلّق بالسياقات الاجتماعية المعاصرة.

فالنقد الإبستيمولوجي: يرى أنه ينبغي أن يخضع العقل الإنساني إلى سنن العناية الربانية، التي تقود مسار التاريخ؛ في حين أنّ النقد السياسي: يرى أن السلطة مستمدة من الله لا إرادة البشر؛ أمّا النقد السوسيولوجي: فيرى أنّ المجتمع الفاضل هو مجتمع حيوي ومنتظم، يتقاسم قيماً علياً مشتركة، وبالتالي لا يقبل بقيم الفردانية الحديثة.

فهذا المنظور ليس بقايا أثرية، بل ناتج عن عيش ضمن سياقات مختلفة، وهو لبّ ما تعبّر عنه الأصوليات الدينية المعاصرة. نجده في إيران تقليداً لدى الإسلام الشيعي، وفي الولايات المتحدة بين حركات لها أصول بروتستانتية إنجيلية.

ففي الوقت الذي صارت فيه الأصولية الأمريكية حركة جماعية، لها قادتها ولها لغتها الخاصة، ولا ترى مانعاً للالتجاء إلى وسائل الإعلام الحديثة لترويج رؤاها، باتت تفصح عن حاجتها للسلطة، وهو ما يدعو للتأمل. فالبنية الرمزية التي تكشف تلك الحاجة تتلخّص في التالي: ترتئي الحركة أنها وصيّة على تفسير وحمل حقيقة غير قابلة للنقاش، من هنا تتولّد ضرورة فرضها، وهو ما يستدعي تطويع قواعد السلطة السياسية وفق حاجات الحركة وأهدافها، فكان العمل على أن يكون لها نوابها، واستصدار القوانين المناسبة، وما شابه ذلك. فعصمة النص المقدّس بمثابة حجر الزاوية الذي يتم على أساسه إعادة هيكلة المجتمع المعلمَن.

إن كان ما ذكرنا هو الوجه المحافظ للدين، نتابع الآن بأي معنى يتم الحديث عن التجديد. إنّ المقصود بمصطلح التجديد جملة من التغييرات تختلف حدة عمقها، تخترق النسيج الاجتماعي، وتكون ناتجة عن بروز لحظات حرجة، يعبر عنها أفراد أو جماعات، يمكن أن تهمّ عديد الدوائر في المجتمع.

يوجد نظريّاً في الحقل الديني نمطان من التغيير على الأقل:

- تغيير أساسه نهج كاريزمي نبوي.
- تغيير أساسه حركات جماعية، تلتفّ حول أقطاب وقادة روحيين، لا يبالون بالإصلاح الاجتماعي، بل يولون حرصاً لإحداث ثورة داخلية.

فلئن كانت فكرة التغيير في الحالة الأولى يمكن أن تمسّ الأخلاق العامة، وبالتالي تؤثّر على مجمل قواعد اللعبة الاجتماعية، الحاضرة بشكل مّا في وعي حائز الكاريزما، فإن آثار التجديد في الحالة الثانية تدخل على المستوى الخلقي ضمن مجال النتائج غير المنتظرة، وغير المرغوبة من قِبل من يقترح مجرّد نهج داخلي جديد. ويمكن ذكر موقف لشرح حيثيات الحالة الثانية، يعود إلى لوثر في علاقته بحركة الإصلاح البروتستانتي.

لقد اقترح لوثر، عقب الأزمة الروحية التي هزّت كيانه، إعادة تفكير جذري في مبادئ اشتغال الكنيسة الكاثوليكية، إذ باتت تستدعي إصلاحاً أخلاقياً شاملاً يشارك فيه كافة المؤمنين. غير أن الوَقْع الاجتماعي لكلماته ورؤاه، على الطبقات الاجتماعية والسلطات السياسية وحركات البعث الديني، كان خارقاً، لم يكن منتظراً، وربما لم يكن مرغوباً من قِبَل لوثر نفسه. فالتغيير الاجتماعي الذي دبّ كان واسعاً وعميقاً، خلّف نمطين حضاريين مختلفين، بين شمال أوروبا والبلدان ذات التقليد الكاثوليكي.

وخلاصة القول أننا نجد أنفسنا أمام آثار غير منتظرة لتجربة دينية، تعود إلى رجل من داخل الكنيسة، كما كان الشأن مع لوثر، الذي بيّن أنه قادر على تأجيج تحرّكات جماعية بالغة الخطورة. التصنيف المقترح من جانبنا، يعيد صدى ذلك المقترح المتقدّم لدى فيبر، حين ميّز بين النبوة الأخلاقية والنبوة النموذجية. فلدى الكاتب انشغال بفهم آليات التجديد المرتبطة أساساً بالشخصيات الكاريزمية.

ويرجّح أنّ حالة لوثر تشكّل صنفاً ثالثاً من النبوّة: ألا وهي النبوّة السياسية. وتعني مبدأ معارضة اجتماعية وسياسية لنظام قائم، بعيداً عن نوايا حامل الرسالة وتوقّعاته. وللعودة ثانية إلى لوثر، تم تأويل عملية الثورة الرّوحية للراهب الأوغسطيني ضدّ فضيحة صكوك الغفران اجتماعياً، بمثابة المؤشّر على انعتاق اقتصادي وسياسي من تبعية مختلفة الأشكال. فعبر الصراع الذي خاضه، تنبّه لوثر إلى قوّة الحركة الجماعية التي فجّرها وإلى ما خلّفه الفكر الذي صاغه من قطيعة مع كنيسة روما. أي أن أساس سلطة رأس الكنيسة بروما تتعارض مع مبدأ الخلاص عبر الإيمان وحده، ومع أولوية كلمة الربّ المودَعة في الكتاب المقدّس.

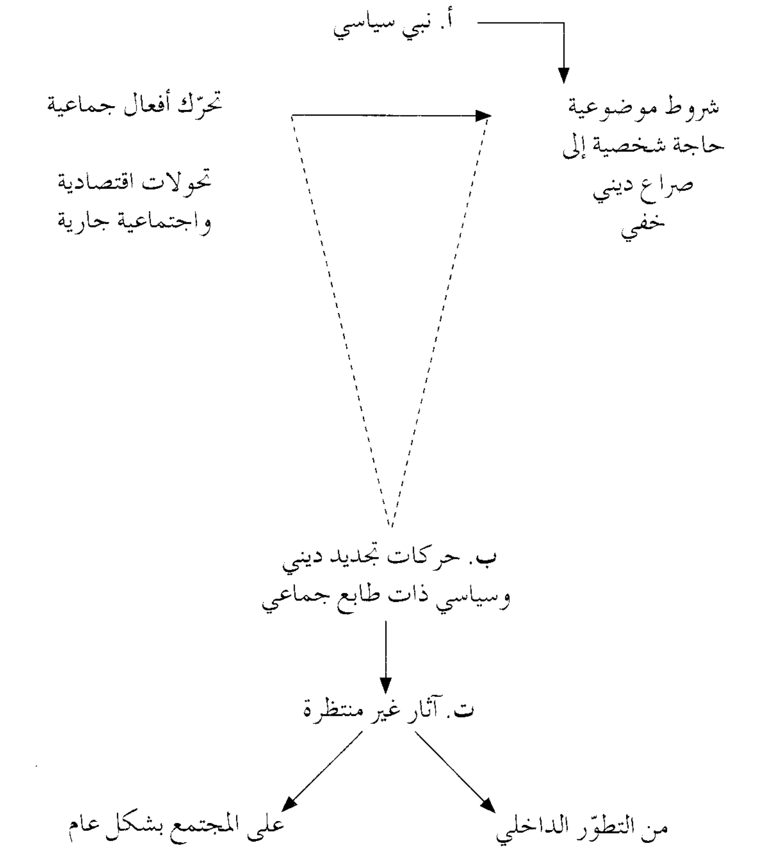
وقد كان لوثر في غنى عن أن يكون زعيماً دينياً، فأدخل تجديداً في مضامين تنظيم الكاثوليكية على المدى البعيد، عبر دفع طائفة من المجدّدين الدينيين، من ذوي النزعات المسالمة والعنيفة، من كالفينو إلى الأناباتيستي، كما نجح في اجتراح خطّ لاهوتي واجتماعي مستقلّ.

ودشّنت قطيعة البادرة الكاثوليكية المقدّسة، التي خاضها مصلحون محتجّون، موسماً تاريخياً حاسماً في أوروبا، لم تنفد طاقته حتى الزمن الراهن. فقد منح التوجّه البروتستانتي، بما استعاده من نمط تنظيمي عائد إلى النحلة المسيحية الأولى، كما عاين ذلك ترولتش بانتباه، دفعةً قويةً للكنائس الحرّة، وجماعات المتحمّسين، ولتشكيلات دينية كانت خياراتها مجهولة. وتعدّ تلك التعدّدية أساس الثقافة الديمقراطية، وبالخصوص في واقع سياسي ثري مثل الواقع الأمريكي.

وصف المثال مجسّم في الرسم رقم 10.

الرسم رقم: 10

الآثار الاجتماعية والسياسية للنبوة



وبتحوّلنا تدريجياً من النقطة «أ» باتجاه النقطة «ت» يتعمّق تلاشي كاريزما المؤسّس أو النبي المجدّد وتصبح آثارها غير مراقبة. وتتحوّل الكلمة أو الخطاب الديني للمؤسّس إلى مادة اجتماعية وعلاقات سياسية وأخلاق جماعية تنعم بحياة خاصة ومستقلّة. ويبدو الحديث عن الصنف الأول من التجديد الديني نسبياً وأكثر سهولة، فبشأنه توجد صفحات، أعدّها ماكس فيبر. إنها حالة الشخصيات النبوية، الكاريزمية والنسكية، التي تمتلك مشروعاً إصلاحياً دينياً

ونسقاً خلقياً، وتبشّر بخلاص للإنسان متأسّس على النقد الضمني للتقاليد الدينية السائدة والمهيمنة.

وهكذا وعى النبي محمّد (صلى الله عليه وسلم) مثلاً، في اللحظة التي كان يدعو فيها إلى التوحيد الخالص في مكّة قلب العالم العربي القديم، أن رسالته ستدخل حتماً في صراع مع رؤية للعالم ومصالح مادية مرتبطة بذوي النفوذ من تجار مكّة. وقد أنتج الصراع الديني، فضلاً عن السياسي والاقتصادي، إعادة تنظيم عميقة، كما فسح المجال لانطلاق المجتمع القبلي نحو نوع من الدولة–الأمّة–الجماعة للمؤمنين بالغة التعقيد، وهو ما يتبين حتى اليوم في قدرتها على تحمّل صدمات التحديث.

وبالشكل نفسه، يمثّل المسيح صورة بارزة للمجدّد الديني، فهو نبي خلقي كلياً، كان انطلاقه من أحضان التراث اليهودي، معيداً تأويله حتى بلوغ تحويره العميق. وقد دخل في صراع مع النظام الديني السائد جرّاء ما اقترحه من نهج خلاص كوني، لا يعني الشعب المختار فقط.

وفي ما يتعلّق ببعض المظاهر، حتى بذل الأمير الهندي الشاب، غوتاما، جهداً في اللحظة التي لم يستطع فيها تقبل الصياغات الطقوسية للديانة الجينية العتيقة[1]، من خلال تجريب على ذاته بمثابة سبيل خلاص قاده لاجتياز عتبة دائرة الشر والعذاب ومعانقة المطلق. وقد

(1) الجينية هي ديانة جينا، وفي السنسكريتية جينا أي الناصر، اللّقب المنسوب إلى فاردمانا، أحد الأعلام الكبار في هذا الدين، عاش ما بين 539 و 467 ق.م. يبلغ عدد أتباع هذه الديانة زهاء ثلاثة ملايين يتركّزون في منطقة غوجارات بالهند. تتلخّص الفكرة العقدية الرئيسة لهذه الديانة في أن الكون وقانون تناسخ الأرواح أبديان، وللتحرّر من هذا القانون يبقى طريق الخلاص الوحيد للإنسان في النسك الصارم والجاد، الذي يختم بالصوم. الأخلاق ذات الصلة متمحورة في أركان خمسة:

– الاحترام المطلق للكائنات الحيّة.
– الإخلاص.
– احترام ملكية الغير.
– العفّة.
– الزهد عن النعم المادية.

تشكّل هذه المفاهيم الخصال الرئيسة للرهبان، في حين يكتفي الناس العاديون بالركنين الرابع والخامس. ويتلخّص جوهر فلسفة الحياة في مبدأ اللاعنف، الذي يملي على النسّاك وضع كمامة على أفواههم حتى لا يبتلعوا الحشرات الطائرة أثناء سيرهم.

صار نهجه مثالاً يحتذى، وأيقظت أساليب نسكه وعي أجيال جديدة، باتت تنادي بمطالب تجديد دينية واجتماعية. وفي هذه الحالة يسير التجديد والتقليد معاً، كما هو الشأن في حقول اجتماعية أخرى.

فلو استعرنا مفهوماً مهمّاً في علم الاقتصاد، يشبه مؤسّس الدين الجديد رجل الأعمال الفطن، فهو يجمع حاجات وتطلّعات «الأزمنة»، ثم يدلي بمنتوج جديد يغيّر العادات اليومية والذهنية، مما يشيع قيماً وأنماط سلوك ورؤى للعالم مستجدّة كلّيا. فكلّ رجل أعمال يبدع شيئاً جديداً يدرك، ضمن بعض الحدود، كيف ستكون عليه بضاعته الجديدة. ثم مع رواج المنتوج يجري تقليده، وهذا عادة غير خاضع للرقابة. ويحدث الشيء نفسه مع «رجال الأعمال» الدينيين في بداية دعوتهم. فليس بمقدورهم قياس كافة آثار التجديد التي يمكن أن تخلّفها الدعوة، ولا نمط التنافس الذي يمكن أن يحدث مستقبلاً.

ويبدو الاستعمال الذي يمكن توظيفه أفضل استناداً إلى الواقع الاجتماعي الديني المعاصر، حين تملي الحاجة تطويع اللّغة الدينية بمنظور الكنائس والنِّحل والأنبياء، بحسب لغات التواصل الدارجة. إنه لحاف عقلي أكثر توافقاً مع المنطق، ذلك ما أكّده بيرجر في عديد المناسبات، في سوق أمتعة الخلاص، التي تعترك فيها بشكل تنافسي مواضيع دينية، تعرض بضائع مختلفة لمجتمعات متنوّعة.

وبناء على ما ذكرنا، تترافق وظيفة التجديد للدين عادة بتفجّر الكاريزما، أي بحلول شخصيات حاملة لمعطى مميز، معترف به من الجماعة، قادر على تفسير الحاجة إلى «كون قدسي جديد» وإلى أشكال مستجدّة من التعبير الديني.

فعلى مدى صفحات كتاب «الخروج والثورة»، وصف فالزر[1] الأثرَ المدمّرَ الذي خلّفته دعوة موسى (عليه السلام) على النظام الديني القديم. فقد أعلن لقبائل بني إسرائيل شريعة جديدة، ضمن سياق خاص (الخروج، الصحراء، حلم النزول بأرض جديدة أين سينعمون بوعد التحرّر). لقد حضرت كاريزما موسى (عليه السلام) قائداً ونبياً سنداً لتأسيس نظام

(1) M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985 (trad. it. Feltrinelli, Milano 1986).

أخلاقي وديني جديدين، وفي الوقت نفسه، لمنح التجمّعات البشرية، المشتتة إلى قبائل، هوية جماعية. وقد تكرّرت العملية نفسها مع النبي محمّد (صلى الله عليه وسلم)، حين بشّر بدعوة الإسلام، فحوّل شتاتاً من القبائل الرحّل إلى شعب ملتفّ حول معتقد، تحكمه بنية سياسية جامعة.

فمن دون شك أن الحضارات الدينية الكبرى، كانت على الأقل في منطلقها تحوّلات تاريخية واجتماعية وسياسية كبرى. ويمكن تأكيد، خلاصة لهذا التحليل الأولي المتعلّق بثنائية التجديد والمحافظة، كيف تشكّل الإمكانيتان في الحقيقة، أوجهاً واقعية للصراع الاجتماعي الديني، كما يتجلّى في عديد الأوضاع التاريخية والاجتماعية. كما لا نغفل أن الدين هو عادة الشكل الذي تأخذ عبره الانقسامات الإيديولوجية الحاضرة في المجتمع ملامحَها وشكلَها.

ويمكن أن يصنّف السجال حول العلمانية ضمن أنماط الصراع الإيديولوجي بعدّة أوجه. أو بشكل أفضل، عادة ما يمثّل الحديث عن مناصرة أو معارضة العلمنة شكلاً من أشكال التعبير، عن فلسفات اجتماعية مختلفة أو عن تطلّعات متضاربة في مقابل الدين.

*** — العلمنة**

يشير المصطلح في معناه الأصلي، إلى انتزاع حيز ترابي أو مؤسّسة من كنف الرقابة القانونية الكنسية. فقد ظهر المصطلح تاريخياً إبّان مفاوضات السلام بمنطقة ويستفاليا سنة 1648م. وبشكل عام، يشير المصطلح إلى كافة سياقات علمنة الثقافة، التي بدأت تجد موضعاً في الساحة الأوروبية، انطلاقاً من أزمة المجتمع الإقطاعي ونشأة المجتمع الحديث.

وحين أعربت شرائح من المفكّرين بشكل متطوّر عن حرصها على إعادة تأسيس الحقل العلمي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي، وبناء مختلف دوائر المعارف البشرية، على أسس لا تستند فيه إلى المرجعية الدينية القدسية. بات المصطلح مرادفاً لانتزاع مقاطعات المعرفة، من سلطة ونفوذ المؤسّسات الكنسية أو من تأثير العوالم الرمزية الدينية. ويتميّز المصطلح بذلك المعنى عن العلمانوية، التي تعبّر أساساً عن تيار إيديولوجي يتطلّع إلى هدف تنقية المجتمع من أي أثر من آثار الدين، الذي يرفق أحياناً بالأشكال الإلحادية للدولة.

وبين نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، اتخذ مفهوم العلمانية مضامين جدلية، حين بات المثال السياسي لجمعيات سياسية وثقافية، مثل *Deutsche Gsellschaft für Etische Kultur* – أو – *London seculare Society* –، التي رغبت في الحدّ من حضور الكنائس في المجتمعات الأوروبية. وهكذا مثّلت العلمانية، في أوساط الكنيسة الكاثوليكية، تهديداً ونتاجاً لتطوّرات العالم الحديث، وإفرازاً ضاراً لسياقات تحديث العوائد والعقليات.

وقد شغل المفهومُ علمَ الاجتماع الديني منذ فترة الكتّاب الكلاسيكيين. فكما نذكر ربط أوغست كونت تواري الدين مع انبلاج المرحلة الثالثة من تطوّر المجتمع البشري، الفترة التي يسود فيها العلم والتقنية والصناعة. لكن ماكس فيبر بالخصوص يبقى أبرز من تأمّل بشكل معمّق في المفهوم، حين تحدّث عن «تحرّر العالم» – *Entzauberung der Welt* –، الذي ينشأ في أحضان المجتمعات الرأسمالية، التي ترسّخ من جانب المؤسسة الحديثة، ومن جانب آخر ترسي الدولة على أجهزة بيرقراطية. ويمثّل في الغرب انتشارُ التنظيم العقلي الرأسمالي للعمل «الحرّ» شكليّاً المصدرَ، لدى فيبر، للطابع الموحّد للحياة الحديثة ولسياق التحرّر أو اللامبالاة المتنامية للإنسان الحديث، مقابل دائرة المقدّس والمؤسّسات الدينية.

وسوف يترسّخ هذا المسار تاريخياً في الغرب مع التأكيد على فصل دائرتي الاقتصاد والسياسة عن دائرة الدين، مع التراجع المتلاحق للوزن الاجتماعي لهذا الأخير. ويعدّ الفتور المتنامي للوظيفة الاجتماعية لدين الكنيسة في العالم الحديث، بمثابة التحرّر للفرد من هيمنة المؤسّسات الكنسية، وكذلك بمثابة التأكيد الحاسم والشامل لاستقلاله. ويُعدّ ذلك السياق من منظور فيبر، ومن منظور سيمل أيضاً، مساراً غير قابل للتراجع، وعلامة للخروج مما يسمّيه إيمانويل كانط الشرط الأقلّوي للإنسان، الذي يربطه فرويد بنضج الفرد النفسي إثر تحرّره من كافة أصناف العصاب الوسواسي، المسمّى بالدين.

وقد سجّلت هذه الملاحظات في لحظة تاريخية –مع منتهى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين– لا تزال الثقة فيها حاضرة، أو بشكل أدق، واقعية في التعامل مع التغيرات الاجتماعية والتاريخية ذات التأثير الواسع: العلمنة هي صياغة لتأكيد الطابع الحاسم لعقلنة

كافة مجالات الحياة الاجتماعية، وعقلنة تجعل من الدين والمقدّس مرجعية محدودة الأهمية في الفعل الجماعي والفردي.

وخلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، شهد مفهوم العلمنة تحويراً في مدلوله، خصوصاً في ألمانيا. فقد جرى استعمال المصطلح من قبل اللاهوتيين البروتستانت لصياغة فرضية متشائمة عن مستقبل المجتمعات الأوروبية: في الحقيقة تسبب انعتاق المجتمع، في إفراغ العمل الخلقي من معناه، فكانت النتيجة أن زادت همجية الحرب واشتدّ قمع الأنظمة الشمولية الحديثة.

وقد عاد موضوع العلمنة، بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، بقوة إلى مركز الانتباه بين علماء الاجتماع، سواء ضمن التأملات النظرية، أو في الأبحاث التجريبية مع فترة الستينيات خصوصاً. ويمكن ملاحظة بداية تشكّل موقف لدى اللاهوتيين مع غوغارتن، بارث، بونهوفر، كوكس، الذين عاينوا مظاهر التآلف بين العلمنة والمسيحية وانحدار سياقات العلمنة نفسها من التراث اليهودي المسيحي.

وجرى التعامل مع المسألة، من زاوية اجتماعية، ضمن ملاحظة تجريبية للمجريات الواقعية للانعتاق. ويمكن أن يتلخّص المنظور الفكري الذي يقود ويدعم الملاحظة على الشكل التالي:

العلمانية هي مسار واقعي، مرتبط بحدث المجتمع الصناعي والحضري.

لا تعني العلمانية الاجتثاث من «قلب» الإنسان حاجته للتعالي أو حاجته للخبرة الدينية، بل بالأحرى التقليص من الوظائف العمومية للدين، بشكل يجعله ينحو ليكون شأناً خاصاً[1].

تعني العلمانية انهيار النظام السحري القداسي في تفسير العالم، لكن ليس الإقصاء التام للدفعة الإناسية للبحث عن تجربة مع «المغاير الكلّي».

وفرض كل ذلك تحوّلاً في استراتيجيات الكنائس (كما حدث بالضبط سواء في الكنيسة الكاثوليكية أو ذات الأصول البروتستانتية) وتحويراً في الأنماط التقليدية للاحتضان الديني، التي عدت غير ملائمة للحظة التاريخية.

---

(1) P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

وقد فكّر ميلتون ينجر[1]ضمن هذه المعادلة، حين انطلق من افتراضات وظيفية، مقدّراً أن أي مجتمع يحتاج إلى نظام رموز وقيم ليكون بوسعه الاستمرار والحفاظ على توازنه الداخلي. وبصفة الدين باعتباره نظام احتضان اجتماعي، لا يزال صالحاً حتى أيامنا ولم تبد عليه علامات التواري، بل فقط شهد تكيّفاً مع مستجدّات التغيير الاجتماعي الجارية. ومن هذه الزاوية كانت العلمنة سياقاً لتكيف الكنائس مع الظروف المتغيرة في العالم الحديث (جرت استعادة هذه الأطروحة لاحقاً من قبل آخرين، من طرف روزانا مثلاً[2]).

وعلى مدى عقدين تقريباً، خاض علماء الاجتماع الديني نقاشاً مطوّلاً حول جدوى المفهوم وإمكانية ترجمته إلى مؤشّرات قادرة على قياس السلوكيات والمواقف الواقعية[3]. وانطلاقاً من نهاية سبعينيات القرن الماضي، أثيرت تساؤلات حول ما سمي بـ«انبعاث المقدّس»، جراء ما تمت معاينته من ظواهر إحياء لافتة متعلّقة بالدين في سياقات اجتماعية متباعدة. وقد تنبّه عديد الكتّاب، إلى أن الأزمة التي تجتاح المجتمعات المعاصرة، توفّر مناخاً مناسباً لعودة المقدس؛ فمع تفكّك المنظومات الإيديولوجية التقليدية أدركت الجموع البشرية[4] التباعد الهائل بينها وبين مراكز القوة المتفرّقة، الذي خلّف نوعاً من الاستقلالية.

وقد ازدهرت الحركات الدينية الحماسية والكاريزمية، التي تؤمن بتجربة الاهتداء الخاصة والعميقة، وشكّلت علامة بارزة على انتعاش المقدّس. وهكذا دعّمت أزمة الدين الكنسي «ظهور وحضور أشكال تجمّعية جديدة، تتجاوز الكنيسة وتنافسها. وقد بدا المقدّس في خضمّ تلك التحوّلات حاجة ما فوق بشريّة، يوطوبيا، بمثابة إعادة تأسيس لتضامن اجتماعي جديد»[5].

---

(1) J. M. Yinger, *Sociologia della religione*, Boringhieri, Torino 1961.

(2) E. Rosanna, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?*, PAS, Ztirich 1973.

(3) S. Acquaviva, G. Guizzaroi, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, AVE, Roma 1971. IDD. (a cura di), *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1973.

(4) J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*.
Ardigò. A., *Il feticcio nel sacro*, in AA.VV., *Il sacro oggi*, Edizioni dell'Apocalisse, Milano 1980.

(5) F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983.

تظهر حدّ الآن الخطوط الأساسية التي تدعم مختلف الأسس النظرية والتجريبية الحاضرة في الحقل السوسيولوجي. وبالتالي فبوسعنا استعادة المخطّط المقترح من طرف شينر[1]، الذي تعهّده كلّ من دوبلير[2] وستيلا وغويزاردي[3] بتنقيحات مهمّة حديثة، من خلال تحديد أهم مسارات التأويل، وتنبيه القارئ إلى ما يبدو من تناقض ظاهر، غير أنها تنساق في الحقيقة ضمن أفكار ومفاهيم مشتركة.

* التيّار الوظيفي (بارسون وبلاّه). وضمنه نحشر كافة علماء الاجتماع الذين يرون أن العلمنة هي سياق فصل وتميز له طابع وظيفي بين الاعتقاد الذاتي والدين المؤسساتي، أي بين نظام الدلالات النهائية التي يصبو إلى بلوغها كل الأفراد وكلّ المؤسسات الدينية. ووفق هذا التصوّر، يشجّع الفصل، تطوير استقلالية الأفراد ومنظومات الاعتقاد.

* التيّار الظواهري (بيرجر ولوكمان). إنّ ما ترسّخ في المجتمعات الحديثة من تعدّدية ثقافية، فضلاً عن التعدّدية الاقتصادية والسياسية، قد وضع كافة المؤسّسات التي أنتجت في الماضي عوالم رمزية، وزعمت أنها قادرة على توضيح كافة مجريات الواقع الاجتماعي في أزمة. ويسعى الفرد في المجتمعات ذات الصبغة التعدّدية إلى تشكيل دينه الخاص، وبالتالي ينحو الدين إلى الخصوصية. وثمة مصيران ممكنان لهذا السياق: هما المرور من دين مرئي إلى دين لا مرئي، ومن واحدية في منظومات الاعتقاد إلى تعدّدية في العوالم الرمزية، تختلف درجة تمركزها حول محور ديني محدّد. وتنحو الكنائس والنِّحل، أمام حالة تنوّع العروض الدينية (تعدّدية سوق البضائع الدينية)، إلى التكيف مع الجاري، كما يحدث في المجتمع الأمريكي.

* تيّار الفيبرية المحدَثة (ويلسون). في هذا السياق تعدّ العلمنة مساراً موضوعياً لفقدان الكنائس مصداقيتها، وعموماً لافتقاد دائرة المقدّس معناها بالنسبة إلى الأفراد. وأمام تقهقر

(1) L. Shiner, *The Meaning of Secularization*, in «Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie», III, 1967, pp. 51-60.

(2) K. Dobbelaere, *Secularization: a Multidimensional Concept*, in «Current Sociology», 29, 1981.

(3) R. Stella, G. Guizzardi. (1985), *Teorie della secolarizzazione*, in Pizzuti, *Sociologia della religione*, cit.

قدرة تأثير كبريات التشكيلات الدينية على ضمائر الأفراد، شاع بينهم وهن الحسّ الديني، وفي جانب منهم انتشر الإحساس بعدم جدوى مسايرة أي اختيار ذي طابع ديني. وبالتالي فثمة تطوّر لمعتقد مدني ورؤية نسبية للعالم، تضع بين قوسين الحدث الديني.

* التيّار الاجتماعي–البيولوجي (أكوافيفا). وفق هذه المقاربة ينتمي الدين إلى الدائرة الغريزية للتحكّم بالخوف من الموت والإشباع للرغبة الجنسية، ولذلك فتجربة المقدّس هي حاجة يمكن بلوغها في أي نوع من المجتمعات. ويمكن وبالتالي تحليلها اختبارياً، فقط في مجتمعات محدّدة توفّر الشروط المناسبة، ضمن بعض شروط التطوّر الخاصة، لأن بعض التجارب متاحة إلى الأفراد. وفي اللحظة التي يُبعَد فيها الخوف من الموت من الساحة العمومية وتتقلّص الخشية منه لدى الفرد، وبالتوازي ينال الإيروس إشباعه التام، تصير تجربة المقدّس متعذّرة وتفقد ألقها الاجتماعي: وبهذا المعنى، تكون العلمنة حجباً للمقدس، وسلباً له مقدرة الحضور في الساحة الاجتماعية.

* التيّار النقدي. في الواقع نقصد بهذه الصياغة الحديثَ عن مواقف متعدّدة متقاربة ترفض مفهوم العلمنة ذاته ومتّفقة في تحديد المراجع الإيديولوجية التي تتخفّى وراءها مختلف نظريات العلمنة. ويمكن في هذا الموضع ذكر بعض الأسماء: مارتن(1)، ماتس(2)، لاويرز(3)، غويزاردي(4).

ويذهب مارتن إلى أن المفهوم تعرّض إلى النقد جرّاء عدة أحكام مسبقة جعلته غير أصيل من وجهة نظر علمية. ويلاحظ الكاتب خلف بعض المواقف السوسيولوجية أحكاماً إيديولوجية، ذات خلفية ماركسية وعلمانوية، وهي أطروحات ترتئي التواري الحتمي للقيم الدينية في المجتمع الصناعي الحديث.

---

(1) D. Martin, *The Religious and the Secular*, Routledge Kegan, London 1969.

(2) J. Matthes, *Religious Pluralism and Social Structure*, in «International Yearbook for the Sociology of Religion», 1, 1965.

(3) J. Lauwers, *Les théories sociologiques concernant la sécularisation*, in «Social Compass», 4, 1973, pp. 523-34.

(4) G. Guizzardi, *Secolarizzazione e ideologia ecclesiastica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 3, 1978, pp. 429-57.

أما ماتس فيذهب في اتجاه مغاير. فيرى أن أصول أطروحة العلمنة ينبغي البحث عنها في الانشغالات الراعوية لمختلف الكنائس المسيحية لمواجهة «الردة المتقدّمة لشرائح متعدّدة في المجتمع» عن الدين الرسمي. وضمن هذا المسار يرتئي لاويرز أن العلمنة هي إيديولوجيا متمحورة حول النقاط التالية:

- إقرار غير مبرّر ويعوزه الاختبار النقدي عن الفصل بين الدين واللادين كمعطى محسوم في المجتمع الحديث.
- غياب مناقشة التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي في الدين. وقد قاد غموض هذه المفاهيم عديدَ علماء الاجتماع إلى التفكير، في أن الدين هو من جانب ينبغي أن يتوارى، ومن جانب آخر يشكّل غريزة في الطبيعة البشرية. وقد انتهى ذلك إلى حديث متناسق مع تأكيد معقولية المؤسسات الدينية.

وقد عمل لاويرز بدقة على توضيح كافة تداخلات المصطلح، حين ميز على الأقل بين ظواهر ثلاث على صلة بالمسألة:

- تهدف العلمانية كإيديولوجيا إلى علمنة الحياة الجماعية والفردية.
- العلمانية بمثابة دعامة للمجتمع التعددي يستطيع فيها الأفراد الاختيار بين مختلف «المنتوجات» الدينية أو الامتناع عنها.
- العلمانية بمثابة تقليص للممارسة الدينية.

ويرتئي غويزاردي مع هؤلاء أن نظريات العلمانية بدت في غالب الأحيان مجدية للمؤسسات الكنسية، منذ اللحظة التي نحتت فيها آراءً لتأكيد أصالة مطلب المقدّس لدى الإنسان، وبذلك الشكل تتناغم مع لهاويت مختلف الكنائس على الخط نفسه.

وقد عاد الاهتمام بموضوع العلمانية، في الفترة الأخيرة، ولعل من أبرز وجوهه بيتر بيرجر[1] وجوزي كازانوفا[2]. فقد طوّر الأوّل –رفقة المقدّمات النظرية التي شيّد على أساسها أطروحة عن التعددية الدينية، بمثابة قوة مفكّكة للروابط التقليدية بين الفرد والمؤسّسات

---

(1) P. Berger, *A Far Glory*, McMillan Press, New York 1992 (trad. it. Il Mulino, Bologna 1995).

(2) J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

الدينية القائمة– فكرةَ أن الاستقلالية المتنامية للأفراد في إرساء خياراتهم الأخلاقية والدينية، والتي يعرّفها مستعملاً المصطلح المتحدّر من الإغريقية «هرطقة»–*hairesis*–، تثير حتماً ثلاثة ردود أفعال ممكنة من جانب الديانات المؤسّساتية:

- تثبيت سلطة التراث الذي تستند إليه المؤسسة الدينية، دون خشية أن يخلّف ذلك ابتعاداً للمؤمنين أو المتعاطفين (ما يسمى بالخيار الاستدلالي).
- محاولة تكييف الميراث التقليدي مع العصر الحديث، من خلال التضحية على مذبح الحداثة بمبادئ وقواعد السلوك الحسن التي تعتبر غير قابلة للمراجعة أو المناقشة إلى حدود تاريخ قريب (ما يسمى بالخيار الاختزالي).
- البعث المستجدّ لتجارب دينية مهجورة لكنها مودعة في مخزن التراث، بما يدعم محفّزات التجديد الديني الواردة من الحركات أو الجماعات الناشئة عفوياً في الفضاءات التابعة للكنائس أو التابعة للتقاليد الروحية الكبرى (ما يسمى بالخيار الاستقرائي).

فعبر هذه السياقات الثلاثة، تبدو الأديان التاريخية في مستوى تحمّل آثار الحداثة والقدرة على العيش في عالم ما زال البحث فيه عن الدلالات النهائية لم ينفذ. وقد ساعد التنافس الذي تسنده سياقات العولمة بين مختلف الديانات، على العبور الطليق إلى الرموز الوافدة من مختلف المشارب الثقافية والدينية، من البوذية إلى الإسلام، ويحدث بالتوازي امتلاك حرّ لهذه الرموز من طرف الأفراد الذين يعمرون مختلف «ضواحي» كوكبنا.

وعلى ضوء هذا، يمكن تفسير الانبعاث المستجدّ للوظيفة العمومية للأديان في العالم الحديث. ليس لأن تلك الأديان ألهمت الثورات الاجتماعية الكبرى فقط، كما هو الشأن في إيران وفي بولونيا، وبشكل دقيق في الجزائر، بل أيضاً للتدخّل المستجد للسلطات الدينية الرئيسة في مسائل قد لا تمت بصلة إلى جوهر الدين، بل تتّصل أساساً بالحياة الاجتماعية أو بالتحدّيات الكبرى لعصرنا، من المشاكل البيئية إلى تلك المتعلقة بأخلاقيات البحث العلمي. ويمكن أن يشي ذلك وفق كازانوفا، بنوع من تطوّر الدين ليكون شأناً عاماً، أي على نقيض ما ذهب إليه المنظّرون جعله شأناً خاصاً. وبهذا المفهوم قصد عالم الاجتماع الإسباني الأصل

التلميح إلى حدث أن التقاليد الدينية الكبرى تبحث لاعتراض سياق التهميش، الذي كانت عرضة له جرّاء سطوة العلم وجرّاء تدخّل الدولة في الفترة الحديثة؛ وبذلك الشكل، فهي ترفض حصر مجال نشاطها في مهمة العناية بالأرواح، وتحاول إبراز التواصل المتين بين عمق الأسئلة الأخلاقية الدينية والحياة الاقتصادية والسياسية للأمم والدول. وثمة عاقبتان لاستثمار الطاقة في المجال العمومي من جانب الأديان هما:

- تسييس مستجدّ للدائرة الدينية الخاصة (مثلاً بين الأقليات الناشطة للحركات الأصولية ثمّة عودة إلى التفكير أن الدين ينبغي أن يشتغل كعنصر احتضان اجتماعي شامل ومطلق).
- دعوة ملحّة إلى إيجاد أصول أخلاقية متعالية، حريّ أن تكون أساساً للحياة الاقتصادية والسياسية (بمثل ما حدث مع الرسائل البابوية في الكنيسة الكاثوليكية بشأن المسائل الاقتصادية والاجتماعية).

وجلي بالنسبة إلى الكاتب الذي نحن بصدد التعرّض له، أن ظاهرة تحويل الدين إلى شأن عام يبدو ممكناً حيث تصير الحدود بين الدائرة العمومية والدائرة الخاصة غائمة، فتسعى الأولى إلى اكتساح الثانية واحتلالها، بحسب تعبير هابرماس[1].

2. الدين والفئات الاجتماعية

يتعلّق الأمر بموضوع كلاسيكي، توقّف عنده فيبر طويلاً، باحثاً عن أنواع التديّن الأدنى قرباً من أنماط حياة مختلف الشرائح الاجتماعية من المزارعين إلى الأرستقراطيين.

ويمكن إعادة قراءة الفرضية الفيبرية بشكل معاصر كالتالي:

– انتماء الفرد إلى طائفة، وإلى شريحة، أو إلى طبقة، أو إلى تكتّل متماسك بداخله، تحكمه مجموعة حاجات متشابكة مختلفة الأنواع.

– من بين هذه الحاجات، تلك التي تنحدر من اقتضاء أوّلي لتحديد المجال المعترف به اجتماعياً لحضور مجموعة من الأفراد، والتي يمكن تسميتها بحاجة التمييز لصياغة رموز

(1) J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*.

تميز اختلاف جماعة عن غيرها؛ ففي المجتمع الأمريكي مثلاً، وعلى مدى فترة طويلة اتخذ التمييز العنصري بين البيض والسود مسحة دينية، وهو ما حدث أيضاً في جنوب إفريقيا.

– يمكن أن تفيد صياغة المضامين الدينية أيضاً، للبرهنة على الخصائص المميزة لجماعة بشرية عن غيرها.

يبين لنا المجتمع الغربي أن الاعتقاد الديني شائع في شتى الشرائح الاجتماعية وأن الطبقة العاملة لا تتميّز بالنفور من الاحتضان الديني[1]. إذ تنزع الشرائح الحضرية الوسطى باتجاه السحري–القداسي، بل نصادف نوعاً من الارتهان للسحري[2]. ونعثر على حالة جلية، تتلخص في الصلة بين الدين والطبقات الاجتماعية، في ما تقدّمه الهندوسية. فما زال نظام الطبقات إلى اليوم يجد دعامة أخلاقية ودينية.

فالطائفة هي شكل من التنظيم الاجتماعي شائع في الهند منذ أكثر من ألفي سنة، وهي وبالتالي نظام من العلاقات اجتماعي واقتصادي وديني في الوقت نفسه.

فنظام الطوائف إذن هو مجموع من الضوابط الاقتصادية ينشأ في حضنه الفرد ويعيش، كما يُحوَّل ذلك الانتماء الطائفي إلى الأبناء بالوراثة، ويطبع ذلك اعتراف قانوني ومشروعية سياسية، فلا أحد بوسعه أن يغامر بتخطّي ذلك النظام الشرعي وانتهاكه.

وتسمى الطوائف بالهندية «فارنا» وهناك أربع معروفة هي:

- البراهمة، وهم طبقة متخصصة في المسائل المقدّسة.
- الكساتريا، وهم طبقة المحاربين والساسة.
- الفيشيا، وهم طبقة المنتجين والتجار والمزارعين.
- الشودرا، وهم طبقة الخدم والعمّال اليدويين، إلخ.

وقد تشكّل عبر التاريخ في المجتمع الهندي ما يشبه الطائفة، من المنبوذين من نظام

---

(1) F. garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

C. Calvaruso, S. Abbruzzese, *I valori degli Italiani*, SEI, Torino 1985.

F. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Casterman, Tournai 1961.

C. Cipolla, *Religione e classe operaia*, Morcelliana, Brescia 1981.

(2) L. Berzano, *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*, Giappichelli, Torino 1990.

F. Barbano. (a cura di), *Diavolo, diavoli, Torino altrove*, Bompiani, Milano 1988.

الطوائف الرئيسة التي رأيناها، وهم جماعة اللاّمساس.

وإن لم تكن التقسيمات صارمة، على ما عليه الأمر حين نطالع كتابات البراهمة، فقد كانت ناجحة على الأقل في تشكيل ثلاث كتل اجتماعية منفصلة بشكلٍ بيّن في ما بينها: البراهمة والكساتريا والمنبوذون. ومن الضروري التذكير بحملة اللاعنف التي خاضها غاندي لإلغاء طبقة المنبوذين.

ويصنّف التعارض الديني بين الطاهر—النجس والطقوس التي تدعم هذه الثنائية الرمزية تشكّل الأساس القداسي لنظام اجتماعي واقتصادي لدى الأفراد بشكل ثابت. فكما كتب دومنت[1]، أحد كبار الدارسين لهذا النظام، أنّ التراتبية هي قيمة عليا بالنسبة إلى الفرد، فلا أثر في الثقافة الهندوسية لفكرة الإنسان الصانع، بل بالأحرى للإنسان الطائفي.

ففي الهند تحدّد كل «فارنا» جمعاً متكاملاً، من الطقوس، ومن أشكال الملبس، ومن عوائد المأكل (من التقليد النباتي الصارم إلى الأشكال المتسامحة مع تناول مشتقّات الحليب أو البيض)، إلى اللغات والمهن الخاصة.

أما الروابط الأسرية فعادة ما تبنى على أساس علاقات زواج من داخل الطائفة مع حظْر صارم على المترمّلة من الطبقات العليا إعادة الزواج (أو كما كان يجري في الماضي القريب، يتمّ حرقها سوياً في المحرقة مع جثّة الزوج الراحل)؛ فإضفاء المشروعية الدينية والثقافية على هذا النظام الاجتماعي يضمنه البراهمة الممسكون بسلطة المعرفة والمحتكرون للمقدّس.

وبشكل فعلي، ليست الطائفة وحدة محكمة الإغلاق؛ فتوجد بداخلها شرائح صغرى، وتنحو في مستوى ثانٍ إلى التكيّف مع التنوّع الثقافي لمختلف المناطق المكوّنة لشبه القارة الهندية، وبالتالي يوجد تفرّع جهوي متميّز لنظام الطوائف، يعود إلى «جاتي».

فجاتي هو تجمّع بشري منتظم على مستويين: مركّب من القرى، تعود رئاسته إلى مركز رئيس، حيث يقيم البراهمة المحليون. وكلّ قرية هي بمثابة تفرّع من مجموع واسع، وتعود بالنظر إلى إقليم يخضع لسيطرة جماعة من البراهمة من ملاّكي الأراضي يخوّلون لكل قرية وظيفة اقتصادية محدّدة تقوم بها. وتنتظم العلاقات بين مختلف تفرّعات الأحجية بحسب لجنة

(1) L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. Adelphi, Milano 1991).

مكلّفة بإضفاء الشرعية القداسية، ووفق نظام تبادل يتعلّق بالخدمات والمكافآت، وبالتأكيد، غير متساوية حين تكون هيئة جاتي في طرف الشريحة الأعلى منزلة.

وثمة بهذا الشكل ضمان لانسجام عالٍ داخل الوحدة التراتبية، لا يسمح للسلطة الخارجية – كتلك العائدة للدولة المركزية–التدخلَ بسهولة. وهذا الانسجام هو في الوقت نفسه ديني وسياسي. ويشكّل نظام الطبقات الصلب، الذي تسنده مفاهيم دينية هندوسية، نموذجاً فريداً للتوافق بين النظام الاجتماعي والكون القداسي.

وثمة علاقة أخرى مهمة، جرت دراستها ولا تزال، سواءٌ من جانب علماء الاجتماع أم من جانب علماء الإناسة، ألا وهي علاقة الدين بالطبقات الخاضعة. ويمكن حصر الدراسات ضمن ثلاثة مجالات:

- المتعلقة بالنِّحل والحركات الألفية.
- المتعلقة بما يسمّى بالدين الشعبي.
- المهتمة بالبحث في علاقة الطبقات العاملة بالدين.

ويحضر في الفضاءات الثلاثة خطّان من الرؤى، أحدهما يعود إلى نظرية الحرمان، والآخر يقود إلى أن الدين ضرْب من الاحتجاج.

فوفق مقاربة الحرمان، يكون الأفرادُ الذين ينتمون إلى الشرائح الاقتصادية والثقافية المتدنية في السلم الاجتماعي، عرضةً للإحباط وأزمة الهوية والاضطراب. كما تبدو النحل الدينية، خصوصاً تلك التي تتحدث عن نهاية العالم وعن العصر الألفي الذي يعمّ فيه السلام والعدل الاجتماعي، أكثر جدارةً من المؤسسات الكبرى من نوع الكنيسة، في نحت معنىً للهوية وإضفاء قيمة على حياة الأفراد المنتمين إلى الطبقات الاجتماعية المعدمة.

وثمة مثال عادة ما يتم عرضه، حتى وإن كان ليس هيناً وضعه رهن الاختبار، ذلك المتعلّق بشهود يهوه. فبناء على بعض الدراسات المنجزة[1]، يبدو تنظيم شهود يهوه قادراً على نيل

(1) J. Beckford, *The Trumpet of Profecy. A Sociological Study of Jehovali's Witnesses*, Basil Blackwell, Oxford 1975.

K. Dobbelaere, B. Wilson, *Jehovali's Witnesses in a Catholic Country*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 50/1, 1980, pp. 89-110.

حظوة، بين شرائح اجتماعية متوسّطة ودنيا، يغلب عليها مستوى تعليمي متوسّط.

وهناك مثال كذلك غالباً ما يعرض في هذا السياق، متعلّق بالعمّال البولونيين المهاجرين إلى منطقة الألزاس لوران بفرنسا، مع انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرة. فقد جرى احتضان هؤلاء العمّال اجتماعياً من قبل الكنيسة الكاثوليكية، غير أن قسماً معتبراً منهم اهتدى إلى جماعة شهود يهوه. ويرجّح حدوث ذلك لسببين: أولهما صعوبة الاندماج التي واجهها هؤلاء في المجتمع المضيف، وثانيهما الحاجة إلى إعادة خلق تضامن عرقي وهو ما وجد سنداً له في العزلة المحيطة.

وثمة مثال إضافي، عادة ما يضربه منظّرو الحرمان، ذلك المتصل بالتنظيمات الدينية التي ظهرت خلال الثلاثين سنة الأخيرة في عديد أصقاع العالم. فهذه الحركات –التي تنعت بالجديدة أحياناً– في الحقيقة ليست لها ملامح الجدّة دائماً. فالجديد الذي تتمتع به يتمثل في القيادات: هم مسيرون أو معلّمون لملموا وصاغوا مضامين دينية كانت موجودة سلفاً، أو اقترحوا خلاصات منوّعة ضمّت ما هو كوني من أديان شتى.

وبالطبع ليست أنماط التلفيق الاجتماعي والديني الممارسة حدثاً جديداً: فعادة ما يسود نموذج الكنيسة (المثال المعروف «كنيسة الوحدة» التي أسّسها الكوري الجنوبي مون مع مطلع الخمسينيات). وبالتالي من المجدي الإشارة إلى ما في تجربة المقدّس هذه من حضور بارز للمظاهر السحرية والمعاجزية والعلاجية الخارقة. ووفق بعض الدارسين، تعتبر الدوافع التي تقود الأفراد إلى الانضمام إلى هذه الحركات الدينية الجديدة، هي بالأساس: تداخل الديناميكيات الاجتماعية، ووطأة المعاناة الفردية، وبنية الشخصية، والاستعداد المسبق الملائم للاهتداء إلى النحل الجديدة، فضلاً عن التقنيات التأملية الناشئة للمعلّمين الجدد.

ونجد مقاربة أخرى قريبة من نظرية الحرمان، كنّا قد ألمحنا إليها، وهي نظرية التنافر

H. Dericquebourg, *Les Témoins de Iéhovah dans le Nord de la France*, in «Social Compass», 1, 1977, pp. 71-82.

E. Pace, *Una carriera per Geova. I Testimoni di Geova in Italia*, in «Polis», 3, 1989, pp. 511-32.

المعرفي[1]. ووفق هذه المقاربة، في اللحظة التي يجد فيها الفرد مشقّة لتمثّل الواقع الذي يعيش فيه والمكان الذي يحوز داخله، يتحوّر اتزان وتناسق نظامه المعرفي، فيحدث نوع من التنافر. إذن فسبيل الخروج من التناقض الذي يجد الفرد نفسه فيه مقابل عالم تمثلاته، الاستناد إلى مجموعة بشرية قادرة على مراقبة مظاهر التنافر واستيعابها في نظام معرفي جديد أقوى وأكثر تناسقاً ظاهرياً.

أما النوع الثاني من المقاربة –فالدين كلغة ملائمة للشرائح الاجتماعية الدنيا، التي لا تملك وسائل أخرى للتعبير عن احتجاجاتها الاجتماعية والسياسية– يعود بجذوره إلى تقليد مستلهَم من الماركسية. ومن وجهة النظر هذه، نجد النموذج الكلاسيكي للتحاليل التي قام بها أنجلز عن نزاعات جماعة الأناباتيستي (رافضي التعميد)، إبّان حقبة الإصلاح، أو بعنوان أدق لكتابه: «حرب المزارعين الألمان». وبعبارة مغايرة، استعمل هؤلاء المزارعون، للتعبير عن ضيقهم من الخضوع الاقتصادي والسياسي الذي يرزحون تحته داخل المجتمع الإقطاعي، اللغةَ الثورية للإصلاح البروتستانتي لتشكيل رؤية موحّدة للعالم، بديلة عما هو سائد. وتعبّر اللغة الدينية التي قدمها الزعيم مونزر[2] –ملهم حركة الأنابتيستي، للذين يرفضون تعميد الأطفال– عن معارضة سياسية جذرية.

وقد صيغت رؤى مماثلة أيضاً لتدعيم ذلك التوجّه، حين التجأت حركة التحرير «تضامن» في بولونيا إلى اللغة الدينية والرمزية ذات الطابع الكاثوليكي للتعبير بشكل موحّد وحاسم عن معارضة النظام الشيوعي. وعلى غرار ذلك كان ما سمي بلاهوت التحرر الغطاء المثالي لحركة اجتماعية باحثة عن الانعتاق من أشكال القهر والتردّي لشعوب بلدان أمريكا اللاتينية. وفي هذه الحالة، برز الدينُ النمط الأكثر مباشرة، في متناول الشرائح المستضعَفة، لبلورة أعمال احتجاج جماعية.

لقد سمح المنظور الذي قرئت به ظاهرة ما سمي بالدين الشعبي، سواءً من جانب علماء الإناسة، أو من جانب المؤرّخين وعلماء الاجتماع، لاستخلاص أنّ:

---

(1) L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row and Peterson Co., Evanston 1957.

(2) T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 1981.

التضاد الحاد بين الشعب والشرائح العليا ليس ملائماً دائماً، منذ أن تبين أنّ الطبقات العليا تتشارك بشكل عام مع الطبقات «الوضيعة» في الرموز نفسها وفي اللغات نفسها[1]. فمثلاً، النّذر إحدى الممارسات الحاضرة بقوّة في التديّن الشعبي، كأداة للتحكّم بالمقدّس، يستعمل في الحقل الكاثوليكي دون تمييز في بعض اللحظات التاريخية سواء من الطبقات العليا أو من الطبقات السفلى.

الانفصال بين الدين الشعبي، باعتباره نابعاً من دين عفوي، والدين الرسمي التابع للكنيسة، هو في الحقيقة مصطنع، استناداً إلى أنّ الكنائس تضمّ وتحتضن ضمن تسامح يضيق ويتّسع، ما يقترحه الدين الشعبي أو ما يفرضه أيضاً، وفق نظام تبادل متواصل وجدل دائم.

فإلحاق الدين الشعبي بالمواضيع التي تنتمي إلى الأوساط الريفية، أو بالشرائح المعوزة في الأحياء الفقيرة الحديثة أو بالطبقات الشغيلة، ليس عملية مقنعة دائماً، بصفة أشكال التديّن التي تتصادم مع الطقوس المنتظمة للكنائس الرسمية والتي تعيد الاعتبار جوهرياً إلى تجارب دينية حماسية، وسحرية—قداسية، وكاريزمية، وعهرية، تجلب اليوم شرائح متنوّعة في قلب المدن الكبرى الحديثة ليست منحدرة بالضرورة من أوساط اجتماعية وسطى أو دنيا.

وتوجد في كافة الأديان العالمية توجّهات اعتقاد متسامح معها أو ما يمكن نعتها بالمظاهر البرّية في الدين. ففي الإسلام مثلاً، يوجد إلى جانب التديّن الرسمي، المتمحور والمنضبط وفق التعاليم القرآنية، شكلٌ من التدين الشعبي، تشدّه صلات مميزة بالمقدس، منها ما يتصل بطقوس الأولياء، ممن تزار أضرحتهم بغرض التبرّك. وهذا الطقس مرفوض من جانب الإسلام الرسمي، والآن يغضّ الطرف عنه، ما لم يتحوّل التبرك بالولي إلى قبول بقوة أخرى مقدّسة إلى جانب الله، في دين يتميز بالتوحيد الخالص. وعموماً ينظر الإسلام الرسمي إلى هذه الأشكال من التديّن العفوي بمثابة المزيج السحري القداسي.

ففي إفريقيا، أرض الآلهة الحقيقية، التي تهيمن سواء على الفضاء البرّي أو ذلك المتحضّر، كما كتب بالانديي[2]، ترافقت نشأة ما يزيد على ألفي كنيسة جديدة، مناقضة في طروحاتها

---

(1) C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Angeli, Milano 1984.

(2) G. Balanoier, *Les mouvements religieux africains*, in *Le Grand Atlas Universalis des Religion*, Encyclopaedia Universalis de France, Paris 1988 (trad. it, UTET, Torino 1996).

للكنيسة الرسمية المسيحية المتواطئة مع الاستعمار، مع أشكال تديّن سحرية وصوفية. وفي كينيا مثلاً، أتى التعبير عن رفض المبشّرين المسيحيين بظهور حركات دينية جديدة مستقلّة هيّأت، منذ نهاية القرن التاسع عشر، لحدث الحركات الثورية ذات الطابع السياسي، كشأن تنظيم الماو الماو.

وقد سميت الحركات المنتشرة في عديد الدول الإفريقية بحركات «التحرير والخلاص»[1]، وتميّز جلّها تقريباً بطابع جامع، امتزجت فيه المواريث الدينية المحلّية بالعنصر المسيحي. وتتمحور تلك الحركات حول شخصيات نبوية مسيحانية، وتثير مشاركة من النوع المباشر والصوفي للمقدّس، مقترحة نموذج اعتقاد متأسّس على فكرة الخلاص، سبيلاً للتطهّر من الشر والعذاب.

وتحضر هذه الخواص حتى في الدول المتأثرة بالدين الإسلامي، والتي يهيمن فيها تقليد صوفي، يتمحور حول فكرة عودة المهدي، «المخلص الذي يملأ الأرض عدلاً»؛ فلقد كانت المهدية بالنسبة إلى عديد الشعوب الإفريقية، أداة النضال الإيديولوجية لنيل الاستقلال والتخلص من المستعمر، وهكذا برز في السنغال ونيجيريا والكاميرون والسودان، مع نهاية القرن التاسع عشر شخص المهدي محمد أحمد بن عبدالله، الذي حثّ على التقوى والعدل، وأعلن الجهاد المقدس ودعا إلى الثورة ضد الإنجليز.

وتشكلت أيضاً في الكونغو، بعد الحرب العالمية الأولى، كنيسة جديدة حول الزعيم المخلّص سيمون كيمبانغو، غير أن البلجيكيين طاردوه، مما حوّله في أعين شعب الكونغو إلى ما يشبه المسيح، نال الشهادة جرّاء صراعه مع الرجل الأبيض، وبعد ذلك صارت أهداف الحركة سياسية. فليس كيمبانغو المخلّص فحسب، بل الملك الجديد للمملكة الجديدة، التي تحرّرت من المضطهِدين. ومع انتهاء عملية تحرير أرض الكونغو ونشأة دولة زائير، تحوّلت الحركة تدريجياً إلى كنيسة حقيقية، حالفت رئيس السلطة السياسية القائمة[2].

---

(1) V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1979.

(2) H. desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, Paris 1968.

3. الدين والسياسة

سوسيولوجياً، ما هي المشكلة التي تكمن خلف علاقة الدين بالسياسة؟ ثمة مفهوم يمكن أن يلخّص عملياً المحدّدات وهي إضفاء المشروعية، ويقصد بها المواقف القيمية، وعلاقات الثقة، ومعاني الولاء التي يبديها المواطنون مقابل نظام السلطة الذي يحكمهم. وبالتالي إضفاء المشروعية هو ذلك السياق الاجتماعي الذي يسمح للنظام السياسي القائم بإرساء وفاق، يفترض نشاط «إقناع» فوقي، من جانب القابض على مقاليد السلطة، الذي يقابله وفاء وولاء من تحت.

وهو ما يؤسّس حقّ القيادة، وما يستدعي ألاّ يتمتّع أي نظام سياسي بالمشروعية من تلقاء ذاته؛ وتحيل المشروعية على فكرة أن النظام السياسي هو نتاج تفاوض متتابع لكسب رضا المحكومين. وبالتالي تختلف المشروعية عن الشرعية، إذ يمكن أن يكون النظام شرعياً، متناسقاً مع القواعد الشكلية التي تضمن مراعاة القرارات والإجراءات المثبتة، وبالتالي ليست اعتباطية، لكنها تفتقد للإجماع.

وقد ميز ماكس فيبر بين ثلاثة أنواع من السيطرة الشرعية: الشرعية العقلية، والشرعية التقليدية، والشرعية الكاريزمية. ففي الوقت الذي تتأسّس فيه الأولى على الإقرار الجماعي بوجود قواعد عقلية ثابتة يتماهى معها القابضون على زمام السلطة؛ فإن الثانية تنبني على الاعتقاد بوجود تقاليد ثابتة، تتأسّس عليها ميكانيزمات الحكومة والسلطة؛ أما الأخيرة، الشرعية الكاريزمية فهي تنبني على علاقة القائد، ذي القدرات الخارقة، والشعب الذي ينتظر منه بعثاً اجتماعياً مستجدّا.

يمكن تحديد ثلاثة عناصر أساسية في القراءة الفيبرية:

- أشكال تنظيم السلطة.
- نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.
- نوعية الاعتقاد الجماعي المرتبط بسياق إضفاء المشروعية.

وتعني دراسة المشروعية فهم العلاقات بين المستويات الثلاثة التي ذكرناها. فللدين دور في إضفاء المشروعية السياسية. وفي تاريخ أوروبا الحديث لا تغيب الأمثلة التي أسست فيها

دول مشروعيتها على أساس العلاقة الدينية بين الزعيم الكاريزمي والشعب[1]. وقد تحدّث رايمون آرون عن النازية كدين دنيوي قائم وسائد، وماثَلَ الشيوعية أيضاً مع نوع من التديّن العلماني بين أفراد الشعب. وفي المجتمعات المعاصرة كذلك، ليس صعباً متابعة مواقف اللاهوت بشأن المهمّة الرئيسة التي يتقلّدها الدين ضمن سياقات الاعتراف أو اللاإعتراف بسلطة سياسية محدّدة.

وقد يكفي التذكير بحالتين، واحدة تعود إلى الكاثوليكية في بولونيا: والأخرى إلى الدين الإسلامي في باكستان. ففي بولونيا، وجدت دوّامة الصراعات الطويلة، التي انطلقت في النصف الثاني لعقد السبعينيات من القرن الماضي مع الانطلاقة الإصلاحية لجيراك، شيئاً فشيئاً منفذاً، حين دبّ سحب المشروعية من النظام الشيوعي، بناءً على اختبار – عدم كفاءته وعدم تلبية الحاجات الأولية، وما رافق ذلك من تقليص الحريات الأساسية، إلخ–، وفي مقابل ذلك جرى البحث عن إيديولوجيا بديلة مشتركة، عثر عليها البولونيون، طبعاً، في التراث الوطني الكاثوليكي. وقوّت الزيارة الأولى للبابا كارول ووجتيلا إلى بولونيا سياق سحب المشروعية؛ فخلال سنوات قليلة وُفقت حركة «تضامن» في تشكيل جبهة مضادة من الكاثوليك، وبناء تحالفات مع الكنيسة الكاثوليكية كوسيلة موحّدة للمعارضة. في الحالة البولونية أنتج المزج بين التراث والكاريزما أزمة إجماع، بفعل تواجد دولة على ارتباط بالاتحاد السوفييتي، صارت تختبر نمطاً جديداً في إضفاء المشروعية السياسية (سيكون من المهم إدراك الوظيفة التي سيتّخذها الدين في مجتمع ما بعد الشيوعية).

ففي حالة باكستان نجد أنفسنا أمام واقع اجتماعي شديد الارتباط بالضوابط الدينية والثقافية ذات الصلة بالإسلام الهندي، أي بدين حافظ من جانب على الملامح الأصلية للإيمان الإسلامي، ولكن من جوانب أخرى اضطُرّ إلى التكيّف مع نظام الطوائف السائد في البلد، ومع سعي إلى خلق مجتمع تصبغه صبغة إسلامية في التعامل مع نظام الطوائف (يحتلّ المهاجرون العرب –الأشراف– ذروة السلّم الاجتماعي، في حين احتفظ الهنود المهتدون إلى الإسلام بانتماءاتهم لطوائفهم الأصلية، السائرة وفق نظم تراتبية داخلية).

---

(1) L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968.

في كلّ الحالات، يمثّل الإسلام عامل تماسك وطني واجتماعي قوي، في بلد مثل باكستان، لا لأن 97 ٪ من أفراد الشعب يدينون بالإسلام، بل أيضاً وخصوصاً، جرّاء الصراعات التاريخية التي صبغت علاقات الدولة الناشئة والجارة الهند، ذات الأغلبية الهندوسية.

ويتمتّع التراث الديني الإسلامي في باكستان -كما هو الشأن في بلدان إسلامية أخرى- بطابَع قانوني، لذلك يستطيع الثبات عبر الزمن؛ فالأحكام الإسلامية بمثابة قوانين الشريعة التوراتية لدى اليهود، تشهد عما هو ثابت ومقدّس، ما يورثه السلف للخلف لضبط الحياة الخاصة والعامة في البلد.

فـ«سلطة التراث، أي تلك العوائد التي أضفي عليها طابع القداسة على أساس صلاحيتها الأثيرة، والتي باتت متجذّرة في قلوب الناس جراء قوة العادة وهو ما يدعو لمراعاتها»[1]، فمن يمسك بزمام السلطة لا يستطيع انتهاك هذا التراث، وإلاّ فَقَدَ مصداقيته ومشروعية نظامه السياسي. ويستوجب على من يتولى مقاليد السلطة، حتى وإن سعى إلى تحديث أو هجر جزء أو كل من هذا التراث الديني، أن يتظاهر بإجلاله. فهو لا يمكنه التملّص منه دون نشوب توتّرات هائلة ومعارضة.

فما حدث في المجتمع الباكستاني، حين حاولت بنازير بوتو، أول رئيسة وزراء في دولة إسلامية، دمج عناصر تحديث في النسيج الاجتماعي، وإضفاء طابع خلقي على الحياة السياسية الداخلية، أن تشكّلت في التوّ حركات أصولية معارضة كان هدفها الدفاع والمحافظة على الشريعة الإسلامية، وقد تحالفت مع جماعات سياسية هامشية، بغرض إزاحة بوتو من السلطة. مما حوّل صورتها في الأوساط الاجتماعية إلى متنكّرة للأسس الدينية للمجتمع الباكستاني، إضافة إلى تراجع الوفاق الذي تمتّعت به سياستها، الذي سمح لها باعتلاء السلطة لتطوي صفحة نظام ضياء الحق الغاشم. فليس عرضاً أن يتّهِم ابنُ الدكتاتور بنازيرَ بوتو بتناسيها «الإسلام هو نهج حياة، نمط من التفكير ينضبط على إيقاعه أيّ نشاط في حياتنا اليومية، وبالتالي لا يمكن عزله عن الحياة السياسية»[2].

(1) M. Rodinson, *L'Islam*, in Le Grand Atlas Universalis des Religions, Enciclopaedia Universalis de France, Paris 1988 (trad. it. UTET, Torino 1996).

(2) في حوار مع صحيفة «لاريبوبليكا» الإيطالية، 18 أغسطس 1990.

ففي المجتمع الإيطالي وعقب فترة الحرب العالمية الثانية، تولّت الكاثوليكية دور مهمّة إضفاء المشروعية على الحياة الاجتماعية والسياسية. فنالت دراسة أوجه العلاقات، بين الانتماء الديني والسلوك الانتخابي والتوجهات السياسية حظوة عالية بين علماء الاجتماع وعلماء السياسة[1].

وتبين هذه الدراسات كيف تتم اختيارات التصويت لدى الفرد، داخل المجموعة أو داخل الوسط الاجتماعي، الذي يشكّل إطار الإقناع أكثر من الحزب أو من الشّخص المنتخَب. ويصبح بموجبه الإدلاء بالاقتراع تعبيراً عن هوية جماعية ثقافية. عندما يكون الإطار الثقافي قوياً وغنياً بالسندات الاجتماعية الداعمة وبرقابة العلامات التي تميزه.

بالخروج من السياق الإيطالي، يمكن استحضار أمثلة تدعم ما ذهبنا إليه، من توجّهين دينيين مسيحيين: الأنغليكانية في بريطانيا والمعمدانية في بعض الولايات بأمريكا؛ ففي الحالة الأولى، بصفة الكنيسة الأنغليكانية تابعة للدولة، عادة ما انتهى الانتماء الديني إلى الالتقاء مع توجّه سياسي مناصر لحزب المحافظين؛ وفي الحالة الثانية الموجودة بأمِريكا، خصوصاً في الكنائس المعمدانية السوداء، كانت معادلة ارتباط الانتماء الديني بالنضال السياسي، من أجل تحرير السود ومن أجل سياسة اجتماعية عادلة وقوية دائماً، ويكفي تذكّر نضالات مارتن لوثر كينغ الذي قُتل غيلة بسبب أفكاره.

4. الدين ووسائل الإعلام

تَعتبر وسائلُ الإعلام مجموعَ الأدوات التقنية (شبكات التلفزيون، أجهزة الربط عبر الأثير، إلخ)، التي تسمح ببثّ رسائل على مستوى واسع، مستقلّةً عن المضامين وعن الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتكفّل بها.

وقد لعبت وسائل الإعلام في المجتمع المعاصر دوراً بارزاً، فهي تحتل مكاناً واسعاً في التواصل الاجتماعي، العمومي منه والمضيّق بين الأفراد. وقد كان الحال خلال القرن السابق محصوراً بهيمنة نوعين من الاتصال: ذلك المنحصر بين الأفراد والجاري داخل مؤسّسات

(1) A. Parisi. (a cura di), *Democristiani*, Il Mulino, Bologna 1981.

اجتماعية، مثل المدرسة والأحزاب وما شابهها. وتواجدت ضوابط حدّدت لغات الدائرة الخاصة ونظيرتها العمومية، اشتغلت على نمط أطر للمعنى الشائع، منبع تصحيح القيم المشتركة، التي تسمح بنوع من التوافق اللغوي، بين الدائرة المحصورة بالأفراد والدائرة العمومية الموسّعة.

وقد اندست وسائل الإعلام في فضاءات التلاقي بين الدائرتين. لذلك لم تكن لها استقلالية واقعية، فهي تملأ فراغاً قائماً بين «الناس» و«السلطة»، وبين تفرّعات الجمهور ومختلف مراكز المصالح الاقتصادية والسياسية، الموجودة داخل النظام الاجتماعي. ولهذا صارت وسائل الإعلام ما يطمح أن يكون عليه الأفراد (الناس، والآخرون، مراكز السلطة). فلئن كان صحيحاً أن الوسيلة التكنولوجية أداة مستقلة للتأثير على المواقف والسلوكيات، فلا يمكن التغافل عما بينته عديد الأبحاث التجريبية أن وسائل الإعلام تؤثر بقدر تأثّر الذي يريد توظيفها. فمنذ اللحظة التي تُرسى فيها بين الباث والمتقبّل أصول لغوية، تغلق الموضوعين بشكل دائري داخل صمت مطبق.

وتستند هذه الفكرة إلى دراسات كلاسيكية أنجزها لازارسفيلد برفقة آخرين[1] عن علاقة تأثير وسائل الإعلام في الاقتراع. فقد تابعت تلك الدراسات الحملة الانتخابية الرئاسية لفرانكلين روزفيلت سنة 1940. وقد تبين للكاتب أن أغلب الأمريكيين صوّتوا تحت تأثير الجماعة التي ينتمون إليها، أكثر منه تحت أثر وسائل الإعلام التي لعبت دوراً ضئيلاً -بالخصوص جرّاء برامج قدّمها قادة الرأي العام- بين المتردّدين حتى الساعات الأخيرة.

ونتساءل بناءً على ما وضّحناه آنفا، عن كيفية تأسس العلاقة بين الدين ووسائل الاتصال في العلوم الاجتماعية. ويمكن للأوجه التي جرى بحثها ولا تزال موضوع تحليل أن تُجمع ضمن «عائلتين»:

1- استعمالات الجماعات الدينية (كنائس، نحل، حركات، إلخ) لوسائل إعلام وأثرها على بنيتها الإيديولوجية والتنظيمية.

(1) P. Lazarsfeld, B. Berelson, H. Gaudet, *The People's Choice*, Columbia University Press, New York 1944.

2- كيفية تعامل وسائل الإعلام مع الظواهر الدينية.

وتَجمع بين الضربين روابط منطقية داخلية، تتناسب واتساع الفضاء الذي تحتلّه وسائل الإعلام في حياتنا، فالأديان المنظَّمة باتت تطرح مسألة الدخول في عالم الاتصالات الشاملة بشكل مباشر أو غير مباشر، لاكتساب وسيلة عصرية للتواصل مع الناس في منازلهم. ومن جانب آخر أيضاً، تطرح وسائل الإعلام كيفية الحديث عن الدين، بحسب ما يمكن أن يشكّله كمادة للخبر، وبالتالي كفرجة وكحدث إعلامي، وما يثيره من انتباه وشغف، أو ما يحدثه من انبهار بين صفوف المتفرّجين أو القراء.

وبعبارة مختصرة، يفرض المجتمع على الأديان، وعلى من يريد الحديث عنها، عبر جهاز التلفزيون، أو بواسطة الصحافة المكتوبة، قواعد واضحة، تتلخص في فقدان الجدوى، بالتأكيد على مستوى الإعلام الاجتماعي المتطور تقنياً. فالمجتمع الحديث هو تكتّل، فيه يمكن إنتاج الامتثالية والفردانية العالية، والتقارب في الذوق، والتماثل في استهلاك البضائع، وكذلك استبطان الرموز والعلامات، وإعادة الاستعمال لكل ذلك بشكل فردي.

وبالتالي نجد في المجتمع الحديث تشجيعاً لنمذجة السلوكيات، بحسب ما يسميه كانيتي بغريزة القطيع[1]، وحاجة ثقافية للخروج من هذا السياق بخلق فضاءات مستقلّة أو مطالبة بفضاءات خاصة يتعذّر استعمارها.

فالمجتمع الموصوف هو الذي بات سائداً في الغرب، فضلاً عما يحدثه من محاكاة في قارات أخرى أيضاً، فإن الدين بصفته ظاهرةً خارجية، بات يشارك في كافة الثنائيات الخاصة بالمجتمع. لذا يمكن للدين أن يكون معياراً لنمذجة مواقف البشر حين يمثل في المجتمع دور الآلة التنظيمية، مصحوباً في ذلك برأسمال رمزي هائل، تراكم في الضمير الجمعي عبر الزمن، فيصبح قادراً على إيجاد رؤىً مشتركة عن العالم، وبثّ قيم وأحاسيس بين الجميع. وحينها يملأ فراغ القيم الذي تركته مجتمعات الاستهلاك السائبة والمنبتّة مفتوحاً ومكشوفاً. ولكن من الجانب الآخر، يمكن للدين أن يبني تلك الدائرة من التضامن الاجتماعي، أو ببساطة روابط الحياة، حيث يمكن إرساء تواصل صادق بين الأفراد. وكذلك يمكنه أن يبني نوعاً من الإيثار

(1) E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.

بعيداً عن أية مصلحة آنية؛ ففي المجتمع المعولَم، تغيب الإجابة عن التساؤلات الوجودية، التي باتت مهمّشة من دوائر الاتصال العمومي.

وقد يعاني كل دينٍ اليومَ– ضمن السياقات الاجتماعية والتاريخية السائدة– من هذه الازدواجية، فيمكنه نسج علاقات مع نظام ووسائل الاتصال، تنتهي به إلى التكيّف مع منطقها والتحوّل إلى «بضاعة» إعلامية بين أخرى، أو البقاء في منأى عن الظهور الاجتماعي الذي تضمنه وسائل الإعلام اليوم، والتحصّن في ثنايا المجتمع، أين يتتابع تفعيل فرص التواصل في حدود التضامن العميق بين الأفراد دماً ولحماً.

لقد تابعنا إلى حدّ الآن أوجه التداخل بين الدين ووسائل الإعلام. ونتابع الآن كيف توظّف هذه الأخيرة الإعلام الديني. تنحو وسائل الإعلام دائماً وبشكل معمّق إلى الاحتفاء بأشكال التدين لتصنع بواسطتها الخبر، أي ما تقدّمه ضمن نبأ الحدث الإعلامي. وبهذه الصياغة التي صاغها عالما الاجتماع، كاتز ودايان[1]، فإن المقصود هو تحوّل الخبر الاجتماعي أو السياسي أو الديني إلى حدث تلفزي، أي يصير مستبطِناً قوّة فرجوية وفرادة، بصفة وسائل الإعلام تشتغل على حدث واقعي لتجعل منه شيئاً مغايراً، من خلال تحوير دلالاته وأشكاله.

كما لاحظ غويزاردي[2]، حدَث مثلاً أن عالج التلفزيون الإيطالي زيارات البابا السابق كارول ووجتيلا، بالشكل نفسه الذي عالج به سلسلة عروض نجم تلفزيوني، مسلّطا الضوء على الصورة اللافتة لشخص البابا المتفرّد، القادر على أن يجلب حوله خلقا كثيراً في ظروف حرجة ومعقدة، لا على الرسالة الدينية التي يريد إيصالها عبر تطوافه. وبالمثل ما كان دور الصحافة المكتوبة أقلّ في مجاراة هذا المنطق المغالي عن صورة البابا[3].

ومن خلال هذا العرض السريع لإطار التواصل الثنائي بين الدين ووسائل الإعلام، يستدعي الأمر تأمّلاً في التعويل الحثيث الذي تبديه بعض التنظيمات الدينية بالصحافة

(1) . E. Katz, *Media Events*, in «Studies in Visual Communications», 6, 1980.

E. Katz, D. Dayan, P. Motyl, In *Defense of Media Event*, Wiley and Sons, New York 1981.

(2) G. Guizzardi. (a cura di), *La narrazione del carisma*, ERI, Torino 1986.

(3) T. Tentori. (a cura di), *L'informazione religiosa nella società italiana*, Angeli, Milano 1984.

المكتوبة والدعاية. فتحدّث بعضهم عن الدين المسوَّق[1]. والحالة المشهورة التي كثيراً ما نالت حظاً من الدراسة من جانب علم الاجتماع الديني في أمريكا الشمالية، ما تعلّق بالمبشّرين التلفزيونيين من أتباع موجة الإنجيليين الأصوليين، الذين وظفوا بشكل كبير وإلى حدّ هابط، وسائل الإعلام الاجتماعية الحديثة.

وظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية فترة السبعينيات ظاهرة ما يعرف بالكنيسة الإلكترونية – *electronic church*–، ضمن أجواء أمريكا التي تريد الخروج من مذلّة حرب فيتنام والباحثة عن بلورة هوية جماعية. وقد استطاع المبشّرون الإنجيليون التواصل مع الناس في بيوتهم عبر التلفزة وعبر الهاتف، وبناء خطاب مشترك تتأسّس معالمه على اكتشاف عصمة الكتاب المقدّس، وعلى ضرورة تحقيق التلاؤم بين الخيارات الدينية والخيارات السياسية.

عبّر الخطباء المبشرون عن الهواجس الحقيقية لدى الحركات الجماعية (الأصولية الجديدة)، التي تناضل من أجل إلغاء التشريعات المتعلّقة بالإجهاض، وإبعاد الكتب المدرسية التي تتحدّث عن النظرية الداروينية من المدارس، ونادت بدمج أداء الصلوات في المدارس، ورفعت شعار الدفاع الأخلاقي عن العائلة مما يتهدّدها من إباحية وانحلال، وغيرهما من المسائل الشبيهة. وفي الأثناء شكلت تلك الحركات «لوبياتها» السياسية الخاصة، حتى علا صوتها في الكونغرس أثناء فترتي الرئيس الأمريكي رونالد ريغان[2].

فالشكل الغالب الذي يجري عبره التحرّك الآن هو العرض الديني لأحد المقدّمين التلفزيونيين لمبشّر يستند إلى مميزات عرض خاصة به في التواصل التلفزي «إلى حد إعلان الحدث الإعجازي مباشرة! ببثّ رسائل طمأنة للأفراد الذين يتابعونه عبر الشبكات قرابة ستين مليوناً على مدى شهر وفق الإحصاءات الأخيرة الجارية سنة 1989». ويمثّل المكوّنان الرئيسان للعرض (النجومية والفرجة) العناصر الإعلامية الأساسية لنجاح هذه البرامج وتوفيق هؤلاء المبشّرين. ويوجد ضمن ذلك التناسق بين لغة الإعلام ولغة الدين وَسَطٌ تَقَوِيٌّ بدا على مدى وقت طويل في الولايات المتحدة صياغةً مجديةً في قلب الحداثة التكنولوجية.

---

(1) G. Fiorentini, *Perché la chiesa diventa market oriented*, in «Market Espansione», 39, 1990.

(2) E. Pace. (a cura di), *Tensioni e tendenze dell'America di Reagan*, CEDAM, Padova 1989.

وقد جرت في إيطاليا محاولة للدخول في وسائل الإعلام من خلال مسايرة ذلك المنطق مع حركة ذات منشأ كاثوليكي ألا وهي حركة «تناول وتحرير»[1]. ويمكن أن تتعدّد الأمثلة لتشمل فضاءات أخرى؛ فمن المهمّ مثلاً دراسة العلاقة بين الزعيم الإسلامي آية الله الخميني ونظام وسائل الإعلام (كانت هناك علاقة ثنائية لا شك فيها)، فقد حضر بشكل سلبي في وسائل الإعلام الغربية، وحاول دائماً شرح رؤى «عالمية» للشتات الإسلامي المستضعَف عبر أرجاء العالم حسب هواه، كما يحتمل أن تكون حالة سلمان رشدي نموذجاً لهذه القدرة العالية لتوظيف وسائل الإعلام الغربية.

وإلى هذا الحدّ لم تحظ المسألة المتعلّقة بنتائج الاستعمال المباشر لوسائل الإعلام من قبل الكنائس أو النحل بمعالجة معمّقة في علم الاجتماع الديني. وتحضر فرضيتان في السياق بمثابة النتائج التي يمكن أن تؤثّر في الحياة التنظيمية الداخلية للجماعات الدينية:

- تشكيل قطاع منظّم بكفاءات تقنية دخيلة عن الحقل الديني، ومدعو لتسيير، بشكل مباشر أو غير مباشر، وسائل الاتصال الجماعي، بتقديم طبقة من المختصّين تكثر من الوجوه «المهنية» للعمل الديني.
- المسايرة البطيئة للرسالة الدينية لكن المحكومة لقواعد اللعبة اللغوية لوسائل الإعلام، وبعبارة موجزة، ضرورة اختزال الرسالة المعقّدة في شعار.

فأمام الحاجة إلى تجميع معونات مالية استوجب على الكنيسة الإيطالية الالتجاء إلى لغة مباشرة ومجدية تحاكي لغة الإشهار، فقد تكفّلت بالعمل إحدى الوكالات الكبرى المؤثّرة، الحاضرة في السوق، واستوجب عليها اختزال كافة الخطاب التفسيري وتركيزه في صور قليلة مجدية وفي شعارين أو ثلاثة، وبالتالي تحركت الكنيسة على شاكلة شركة تريد التعريف بعلامتها، وبمنتوجها، وهو في حالتنا ليس رمزياً فحسب، بل يهدف إلى تجميع أموال لغرض المحافظة على الإكليروس وتمويل الخدمات الاجتماعية وإتمام أعمال الإحسان.

وفي الوقت نفسه حين انطلق الراعي المعمداني بيلي غراهام– في استعمال البرامج

(1) S. Abbruzzese, *Comunione e Liberazione*, Ed. du Cerf, Paris 1989 (trad. it. Laterza, Bari 1990).

التلفزيونية للتبشير بالكتاب المقدس – استعان بخطاب لغوي وصُوَرٍ هدفت لإقناع الناس وإيصال رسالة إليهم بأنّ الوفاء للكتاب المقدّس يعني الفلاح والتوفيق في الحياة، وبشكل جلي جرى تنزيل اللاهوت المعمداني في قوالب مبسّطة، وهو ما مثّل في أوساط السود عاملاً قوياً للابتزاز الأخلاقي والاجتماعي.

5. الدين والاقتصاد

يمكن تحليل الصلات الرابطة بين الاعتقاد والاقتصاد انطلاقاً من ثلاث مقاربات كبرى وعامة (الرسم رقم: 11).

الرسم رقم: 11

ثلاث مقاربات نظرية في موضوع الدين والاقتصاد

المقاربة الفيبرية	المقاربة الماركسية	المقاربة الوظيفية
يصوغ الدين قانوناً أخلاقياً يقدر على منح توجّهات إلى كافة دوائر الحياة الاجتماعية من ضمنها الدائرة الاقتصادية.	تحتاج الصياغة الاقتصادية الدينية إلى منظومة إيديولوجية لإضفاء مشروعية عليها. والدين هو آلية رمزية تخفي علاقات القوة الواقعية الحاضرة في المجتمع.	ينتج تقدّم المجتمعات التعدّدية استقلالية متطوّرة لدوائر الحياة الاجتماعية. ينحو الاقتصاد للاشتغال كنظام مستقل عن منابع القيم الأخلاقية والدينية.

في المقاربة الأولى ثمة ميلٌ لكيفية حضور الدين المهيمن داخل المجتمع ليس فقط بمثابة طقوس جماعية، بل أيضاً وبالخصوص كمصدر إلهام للقيم وأنماط الحياة القابلة للترجمة في أنشطة مختلفة، خاصةً وعامةً، وبالخصوص كمنطق اقتصادي ورؤية أخلاقية ذات أسس دينية.

هكذا يحدث في الحالة التي تبدو فيها بعض الديانات في مستوى إملاء أخلاق تلهم الفرد وتشحذ قدراته للغوص في شؤون الحياة، كما يحدث مع حالة الديانات ذات الأصل

البروتستانتي، وتنحو أخرى إلى سحق الفرد في الوظيفة الاجتماعية التي حدّدت له منذ المولد، كما يحدث في التصوّر الهندوسي؛ لذلك، إن يكن الاقتصاد في الحالة الأولى حقل تنافس ومناسباً لاختبار المهارات الفردية، وقياس مدى الوفاء للمبادئ الأخلاقية والدينية، ضمن حدود النجاح، ففي الحالة الثانية هو عالم من الأنشطة والوظائف السائدة، ينبغي على الفرد التحرك ضمنها بالامتثال لقواعد حدّدت سلفاً من الأجيال السابقة.

ولئن كان الخلاص الفردي في الكالفينية يُكتسب من هذا العالم، فلِأَنَّ فيه فحسب يمكن تنمية آمال الخلاص، على أن يؤدّى العمل والوظيفة والتسيير بتفانٍ وإتقانٍ؛ ففي الهندوسية يأتي انهماك الفرد في الشؤون اليومية إقراراً والتزاماً بوجود تراتبية اجتماعية صارمة، يجد بينها كلّ فرد تصنيفه وهويته ومنزلته الاجتماعية. كما كتب أحد المختصّين في الهندوسية: «ليس هناك شيء في الفكر الهندوسي يسمح للإنسان بالتخمين في حدوث شيء في العالم؛ لأنّ الفرد منذ البدء منظور إليه بمثابة الشخص الذي ليس له من خيار سوى مجاراة النظام الكوني، فلا يمكن للحياة البشرية على البسيطة أن توجه نحو غاية معيّنة ما لم تكن محدّدة سلفاً..»[1]..

ويُدرَك بحسب هذه التشديدات الأخلاقية الدينية، وبحسب المقاربة التي نحن بصدد معالجتها كيف يتقلّد الدين وظيفة دفع التطوّر الاقتصادي أو كبحه. وعلى غرار الهندوسية نجد ديناً آخر ألا وهو الإسلام، وفق بعض الدارسين[2]، بنيوياً يستعصي عليه دفع تحوّلات اقتصادية واجتماعية عميقة.

فهذا الدين يغذّي اعتقاداً جماعياً يتمثّل في الانتماء إلى أمّة المؤمنين الجامعة والواحدة، التي تعدّ مجتمع المساواة النموذج للعيش في وئام، المتأسّس على ما أوحي للنبي محمّد (صلى الله عليه وسلم). من هنا ندرك معنى المهمّة التاريخية والاختتام للحدث البشري؛ لذا وبشكل مغاير قدّم الإسلام دفعاً ذهنياً لطبقة من المحاربين والتجار والرحّالة الذين وسّعوا حدود الدولة العربية الأولى، عبر الدخول في احتكاك مع ثقافات ونماذج اقتصادية مغايرة: فلئن كان الإسلام مع الطائفة الأولى قد أبدى قدرة هائلة على الاندماج والاستيعاب (كما حدث أثناء

(1) M. Bardieu, *L'induismo*, Mondadori, Milano 1981.

(2) M. Rodinson, *L'Islam, in Le Grand Atlas Universalis des Religions*, Encic1opaedia Universalis de France, Paris 1988 (trad. it. UTET, Torino 1996).

التعامل مع الثقافة والفلسفة الإغريقيتين)، فإنه مع الثانية قد أبدى عجزاً بنيوياً على الاندماج. لذلك، ففي اللحظة التي كانت تُرسَى في أوروبا دعائم الثورة التكنولوجية والرأسمالية، كانت تتعمّق الهوّة وتوشك أن تتحوّل إلى فجوة هائلة، بين نموذج المجتمعات التي تترسّخ في ثقافة الغرب والمجتمعات التي تستلهم وجودها من التشريعات الإسلامية.

فحين تحرّرت بلدان المغرب العربي من الهيمنة الاستعمارية، حاولت بعض النخب النيّرة تدشين مسار تحديث، غير أنها تبينت أن المعضلة الرئيسة أصلاً في ضرورة العمل لتقليص وطأة الميراث الديني، الذي يبطئ سياق التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية.

ومثال على ذلك: إن كانت التحوّلات الاقتصادية باتجاه التقدّم وثيقة الارتباط بالنسب العددية للمنعرج الديمغرافي، ندرك كيف أن إمكانية دمج تقنيات تنظيم النسل ممنوعة أو مقاطعة جرّاءَ تصوّرات دينية، فهي من جانب تخضِعُ المرأة ومن جانب آخر تمنع أي تدخل كان لتحوير أنشطة الولادة بين المرء وزوجه[1].

وتسمح لنا الملاحظة الأخيرة بيسر دمج دورة الفكر التي تتحرّك ضمنها المقاربة الماركسية في مشتقاتها المعاصرة؛ فالدين في أيّة حال هو غلاف إيديولوجي يخفي عن أعين الناس الأوضاع الحقيقية للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المهيمنة ضمن واقع محدّد، فهو عامل من عوامل الهدوء الاجتماعي، وبالمثل كابح من كوابح مسارات التحرّر الاقتصادي.

بالتأكيد وبعيداً عن منطق المقاربتين المذكورتين، يتمثّل الشكل الثالث في رؤية علاقات الدين بالاقتصاد، خصوصاً في المجتمعات الحديثة المعقّدة، في نفي الصلة بينهما. فالاقتصاد يساير آليات اشتغال خاصة به، لا تعود إلى منابع أخلاقية ودينية، إلاّ ما كان في ما مضى. ومن دون شكّ من العسير بالنظر إلى الأبحاث التجريبية الحديثة، التي أجريت سواء في الدول الكاثوليكية أو في الدول البروتستانتية، العثور على صلة ذات معنى بين الخلق الديني والمبادئ الاقتصادية.

وتبدو الحالة الإيطالية في هذا السياق معبّرة؛ فبلدنا الذي قادته نخبة مسيرة ذات منزع كاثوليكي، عادة ما اشتغلت بحسب ضوابط ليبرالية في الاقتصاد. ومرورا من المقاربات

(1) M. Livi-Bacci, T. Veronesi, *Le risorse umane del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna 1990.

العامة إلى مواضيع مخصّصة، يجدر تأكيد الكيفية التي تتم بها دراسة بعض الأوجه المهمة في العلاقات التي نحن بصدد تصويرها.

يتعلّق الموضوع الأوّل بالشكل العملي الذي تسيّر به النِّحل والكنائس والحركات الدينية مواردها الاقتصادية، إذ يمكن أن يُعالجَ هذا الموضوع سواء بالنظر للكيفية التي ينتظم بها الدين لتكديس الثروات وتوزيعها بالداخل أم بمعالجة العلاقات المؤسساتية التي تنسجها النِّحل والكنائس مع سلطات أخرى -سياسية أو تابعة للدولة- لضمان مصادر تمويل أنشطتها. وبهذا المعنى الأخير يمكن أن تكون الاتفاقيات بين الكنائس والدول موضوعاً للتحليل الاجتماعي.

وهناك موضوع ثان على ارتباط بالعلاقة المميزة التي تنبني بين المقدّس والمال، بين الفضاء الذي تقام فيه الاحتفالات بحدث خارق وأماكن البيع والشراء والأسواق. فمن أتيحت له فرصة زيارة أماكن مقدّسة عبر العالم، من أضرحة القدّيسين الكاثوليك إلى فضاءات الحجّ الإسلامية أو البوذية الكبرى، ربما يلاحظ كيف يتشكّل حول الحرم القدسي عالمٌ نشيطٌ محكوم بمنطق السوق. فما نلاحظه عادة بشأن الأماكن المقدّسة أنها من جهة متميّزة وهو ما يؤكّد الفصل والانفصال، ومن جانب آخر متواصلة في الفضاء بين المقدّس والمال.

وبشكل جلي ففي مستوى أول ثمة ملاحظة بسيطة يمكن إبداؤها بغرض شرح الظاهرة، فحين يرتاد خلق كثير فضاءً، فإن المرقد يتحوّل إلى ساحة سوقية. لكن ثمة أكثر من ذلك، ثمة تواصل رمزي أكثر شفافية؛ فالسياج الذي يفصل عادة بين عالم المقدّس وعالم الدينار أو الأعمال يرسم الحدّ الفاصل بين الفضاء الذي ما زالت تهيمن فيه المصالح البشرية، وعنف الأقوى، والمكر، والتبادل، والتسويات، حيث الغلبة لأصحاب المصالح كأفراد، وفي الجانب الآخر أين تتوقّف كافة النزاعات والصراعات الحادة لهذا العالم؟ فعلاً يجذب عالم المقدس لأنّه مجاور للفضاء المدنّس، ذلك الذي وسَمَه جيرارد[1] بالعنف الشامل الذي يؤسّس ويشرح التآلف الاجتماعي؛ فبعيداً عن المصالح يوجد شيء قوي ومتعال يؤمن به الجميع.

(1) R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 (trad. it. Adelphi, Milano 1986).

6. الدين والعِرق

تعدّ العلاقة بين الأديان والأعْراق متينة جدّاً. وقد حدّد دارسو العمران البشري (علماء الإناسة وعلماء الاجتماع) مبرّراتها، فجرى تتبّعها ضمن الشكل الذي تتشكّل به الهوية العرقية لجماعة بشرية تاريخياً واجتماعياً. والمقصود بالهوية العرقية، بشكل عام، مجموع الرّموز الأساسية التي تحسّ جرّاءها مكوّنات مجموعة بشرية (شعب مثلاً) بالتشارك في قيم جامعة وتاريخ مشترك ومصير واحد. ويمكن القول إنّ المبدأ العرقي لشعب ما في خواص ثابتة وعريقة لـ«تواصله السفلي» الثقافي[1].

وتتشكّل الهوية العرقية عبر الزمن، ويحتاج التعبير عنها رموزاً ظاهرة تعمّر الفضاءات العمومية، حيث يجري الاحتفاء بها في الأماكن المخصّصة للأبطال الأسطوريين أو العظماء ممن رفعوا عالياً راية تلك الهوية في أبهى صورها، فضلاً عن خضوع المبدأ العرقي الدائم للتحكم من جانب السلطات السياسية التي تلجأ إليه ساعة العسرة في تاريخ الدولة أو الأمّة لتأكيد تميّزها الثابت عن غيرها من الأمم (ربما عدّت خصيمة تاريخياً وسياسياً). ويشغل مبدأ الهوية العرقية وظيفتين اجتماعيتين؛ ففي مستوى أوّل يوفّر تمثّلاً للهوية المشتركة لمجموعة بشرية، وما يميّزها رمزيّاً من اختلافات مع «الآخر» المغاير، وفي مستوى ثان، يحدّد رمزياً الفضاء الذي يشكّل المجال الحيوي لجماعة بشرية معيّنة.

وبالتالي فهناك تمازج للأصل العرقي بالتراث الرمزي الذي تستبطنه كلّ جماعة بشرية باعتداد لتعرض نفسها وحدة متفرّدة ومختلفة، مقارنة بغيرها من الجماعات البشرية الأخرى، ومن هنا ندرك ربط الصلات الوثيقة بالدين.

لعب ولا يزال عامل إضفاء القداسة على الأصل العرقي -بما يوفّره من دعامات سامية- دوراً مؤثراً في تجذير هوية الشعب الثقافية، فبإضفاء قداسة وأسطرة على الذاكرة الجماعية ينحو الدين إلى إعطاء معنى أسطوري على أصول الشعب. وفي ما يُقام لاحقاً، وعبر طقوس جماعية، من احتفالات بأساطير التأسيس يساهم الدين في تمتين عرى التضامن بين أفراد

---

(1) U. Fabietti, *L'identità etnica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà*, Feltrinelli, Milano 1995.

الجماعة البشرية، ذلك ما يذهب إليه دوركهايم ونشاركه الرأي فيه.

كذلك صحيح أن الأديان في الوقت الذي تقرّ فيه بالمبدأ العرقي تنحو لتجاوزه، على الأقلّ حين تتطلّع للحضور طريقا للخلاص الكوني، كرؤى أخلاقية تسمو فوق الخصوصية العرقية لذاك الشعب أو غيره؛ ففي تاريخ شعب إسرائيل وضمن علاقته بإلهه تبدو فكرة العهد المضروب، بين يهوه وقبائل إسرائيل لتخليصهم من العبودية في مصر، ذات مضمون كوني، فالشعب المحرَّر مدعوٌّ لنشر رسالة التحرير «إلى كلّ الأمم»، كما يقول النبي إشعياء.

وما لا ينفي أن تكون الصلة بين العرق والأخلاق مبدأ متميّزاً له طابع عرقي، ومبدأ كونياً له طابع خلقي، ضمن ازدواجية بنيوية، بمعنى ليس هيناً أن تتخلّص الأديان من مخاطر التورّط في الصراع العرقي.

ويكشف التاريخ المؤلم ليوغسلافيا سابقاً كيف انتهى الصراع المسلّح المرتبط بالتنوّع العرقي إلى التمدّد إلى مختلف الانتماءات الدينية للجماعات المشاركة فيه، فلئن كانت أسباب الصراع اقتصادية وسياسية في بداية الحرب، فمع استمراره تعمّقت حدّته بين الكروات والصرب والبوسنيين وبلغ تأجيجه مبلغ استدعاء التمايزات الدينية: الكاثوليك ضد الأرثوذكس، والأرثوذكس ضد المسلمين، وهكذا دواليك. وفي الحالة التي نتحدّث عنها، لعب الدين دور العنصر الرمزي المعزّز لتأكيد المبدأ العرقي، ممّا أفقده بذلك الشكلِ رسالَته الخلقية الكونية.

ويتعلّق الأمر ببلوى تمسّ جميع الديانات العالمية الكبرى. فهي من جانب دعوة إلى القيم الكونية، ومن جانب آخر، في اللحظة التي تتجذّر فيها ضمن سياقات ثقافية مغايرة لتلك الأصلية وتتكيف مع عوائد الناس ومع نظمهم الرمزية، تجد نفسها مكرهة على القبول بالتميز وبخصوصية المبدأ العرقي؛ ففي الكاثوليكية مثلاً، يظهر هذا التوتّر حين نلاحظ صعوبة مصالحة كونية كنيسة روما مع خصوصية كنائس الأطراف، تلك التابعة للفضاءات الإفريقية أو الآسيوية أو الواقعة في أمريكا اللاتينية[1].

(1) K. Dobbelaere, *Roman Catholicism: Function versus Performance, Universalism versus Particularism*, in B. Wilson (ed.), Religion: Contemporary Issues, Bellew, London 1992.
R. Luneau, P. Michel. (eds.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Albin Michel, Paris 1995.

7. الأديان والمسائل النسائية

من الجدير تخصيص جانب للمسألة المطروحة باستمرار في حضن علم الاجتماع. وعادة ما يحشر الموضوع في علم الاجتماع الديني عرضاً ضمن الأبحاث السوسيوغرافية. وحين يستدعي قياسُ مستويات التديّن لدى شعب محدّد دمجَ تنوعات الجنس (أنثى/ذكر) لفرز السلوكيات والمواقف، ولاكتشاف الأدوار الدينية بشكل أكثر دقّة بين النساء والرجال، على غرار أيّهما يرتاد القدّاس أكثر، ويبدي تديّناً أعمق ويكشف عن استقرار المواقف في تعامله مع الدين.

فقد بينت الآن الدراسات المقارنة للأديان والأبحاث الإناسية والنفسية، كيف أن ذلك التديّن الطبيعي المزعوم، الأكثر رواجاً بين النساء منه بين الرجال، هو في الواقع نتاج ثقافي لمجتمع رزح فيه العنصر الأنثوي عبر العصور أو بفعل قدر اجتماعي مغاير عما عرفه الرجل؛ ففي هذا السياق من الاستبطان لعوائد الخضوع للذكر لعبت الأديان دوراً كبيراً.

وتكفي الإشارة إلى ثلاث حالات في الهندوسية وفي الإسلام وفي الكاثوليكية. ففي الحالة الأولى، تبدو وظيفة المرأة بالأساس في خدمة زوجها، بمثابة «إلهها الأكبر»، تضمن له الذرية الصالحة وتلبّي رغباته الجنسية. والمرأة المثلى –ساتي– في التقليد الهندي مدعوّة لأداء وظيفة اجتماعية مقدّر مدى أهميتها، لكنّها مرافقة بوضع خضوع (على الأقل في أعيننا كغربيين، وكذلك منذ اللحظة التي تواجدت فيها حركات تحرير للمرأة في المجتمع الهندي، فهي مبعَدَة بصرامة عن المهام الدينية، وليست معنيّة، ما يدعم حكم الذلة والدونية تجاهها بطقوس العبور التي تفسح المجال للذكور لولوج كلمة الفيدا، والتي تشكّل مولداً ثانياً) بخلاف الأوّل: يولد الجميع هندوساً، لكن فقط من يعبر طقس البدء –*upanayana*– يكتسب حالة اجتماعية دينية فعلية). فإلى حدّ اليوم في بعض الأوساط المغلقة، ما زالت المرأة خاضعة للقتل لأسباب دينية، على صلة بأحكام متجذّرة[1].

وفي الإسلام تتميّز أوضاع المرأة بالازدواجية: فمن ناحيةٍ منحَها القرآن وضعاً اجتماعياً

---

(1) L. Tharabai, *Religious Values and Female Subordination: a Study of Female Infanticide in India*, paper presentato al XII World Congress of Sociology, Madrid, luglio 1990.

لم تكن تنعم به سابقاً، مكّنها من سلسلة من الحقوق البيّنة، في ما يتعلّق بالزواج والميراث مثلاً، ومن ناحية أخرى نحا لاعتبار المرأة كائناً دونياً، باستبعادها من عديد الوظائف الدينية، المخصّصة للرجال فحسب.

وتعدّ المسألة شديدة التعقيد في الكاثوليكية، فقد خلقت الأخيرة تقليداً متمحوراً على أولوية الشخصية الذكورية عن نظيرتها الأنثوية، في الحياة المنظّمة التابعة للكنيسة. ومنذ عقود قليلة فقط شهدت الكاثوليكية لاهوتاً نسوياً، حاول قراءة تاريخ المسيحية السابق، وتاريخ الكاثوليكية اللاحق، كطمس للدور الذي كانت تحوزه المرأة في المجتمعات البدائية. على هذا الأساس، نشأ بالتوازي مبحث دراسات اجتماعية حاول تفهّم التوتّرات الحاضرة اليوم داخل الكنائس (ليس في تلك الكاثوليكية فحسب) بشأن الرهبنة النسوية (سويت المسألة منذ قليل في الكنيسة البروتستانتية في إنجلترا بشكل إيجابي، على إثر صراعات حادة داخلية)، وفي العموم، بشأن الصراع الذي تطوّر لحظة تنامي المعارضة النسوية للسلطة الرجالية الحاضرة في مختلف العقائد الدينية.

8. الدين متجاوزاً الأديان

في الأخير نولي عناية لإشكالية حضرت بقوة في حقل العلوم الاجتماعية. ويمكن تحديدها بمثابة التجلّي الشائع أينما كان –باستثناء العالم الإسلامي– لتديّن جديد، يرمي بجذوره عادة خارج رقابة الديانات التاريخية، حتى وإن كان منطلقه منها ويتغذّى بواسطتها.

ويستقي موضوع التديّن الجديد من المنبع السحري القداسي، أو من الأشكال الباطنية التي تزعم أنها حوّرت لغتها باستعمال تقنيات إقناع حديثة، وبفعل طابعه الثقافي، حيث يظهر في شتى الفضاءات، فهو نوع من التوفيقية الجديدة الموجّهة إلى عموم الناس، التي تثري الانتماءات الدينية القديمة وتعيد خلط الاعتقادات المؤصّلة شرعياً والواضحة والمتميزة.

ففي أصول الظاهرة، ثمة من جانب أزمة غائرة للمؤسسات الدينية وللأديان التقليدية عموماً المحرَجَة من سياقات العلمنة الداخلية ومن التكرار المملّ للطقوس، ومن جانب آخر، ثمة دفع قوي من قبل الأفراد للمشاركة في البحث الديني والروحي وفي تقنيات الخلاص، أو

بالنهاية في ممارسات علاج بديلة للطب الرسمي. وجراء عمق هذه الأزمة انفتحت فضاءات جديدة شارك فيها مستثمرون دينيون (فرادى وجماعات)، عرضوا وصفات جديدة أحياناً وأخرى ملتحفة بقشرة الجدّة فحسب، لكن في حقيقتها مغرقة في القدم.

ونقدّم مثلين يعرضان أوجهاً بارزة، ويعبران بدقة عن الظاهرة التي نحن بصدد الحديث عنها، فنستمدّ الأوّل من طقوس اللومبادا والكندومبلي الشائعة منذ وقت في بلدان أمريكا اللاتينية. ونوضح بالخصوص، أنّ الكلمتين تلخّصان عديد الطقوس ذات الأصل الإفريقي والمنتشرة في أمريكا اللاتينية بالبرازيل انطلاقاً من 1538م، التي استمرّ حضورها حتى يومنا هذا رغم الاستعمار الديني الكاثوليكي لقبيلتي ناغو وكيتو الإفريقيتي الأصول. ومن هنا ساد تحوّل أوّلي؛ إذ كيّفت تلك الطقوس عناصر دينية أصلية مع الدين المسيحي الجديد سواء في نسخته الكاثوليكية أو البروتستانتية.

وقد ظهر طقس الكندومبلي –حرفياً مكان الرقص– في أعقاب القرن التاسع عشر في بنية منتظمة في فضاء مقدّس، حيث تقام الطقوس المزدوجة للآلهة والموتى بغرض التواصل معهما، ويتولى «الأب المقدس» أو «الأمّ المقدسة» إتمام الطقوس، ممن له دور السهر على أداء الغناء والرقص وتحديد لحظة الوجد التي تميز تجلّي القدس أو الإله المقدّس، في حين اللومبادا فهي طقس امتلاك كلاسيكي، شاع خلال القرن العشرين خصوصاً بين الشرائح الوسطى بريو دي جانيرو، وهي ممارسة تجمع عديد الطقوس الإفريقية والبرازيلية، الباطنية والروحية، المصبوغة بمسحة كاثوليكية.

وقد بيّنت بعض الدراسات(1) كيف تتعايش هذه الطقوس مع الكاثوليكية دون توتّر، فبالنسبة إلى عديد المؤمنين الكاثوليك من الطبيعي إتمام المطالب المرجوّة من كنيستهم مع السماح لهم بالتردّد على محلاّت حلقات اللومبادا المنتشرة بالآلاف في الساحة البرازيلية.

ولا تتجلّى هذا التوفيقية، في البرازيل فقط، بل في المكسيك أيضاً، حيث تنتشر الحركات البنتكوستالية ذات المنشأ البروتستانتي. وفي الحقيقة تتدعّم هذه التوفيقية منذ اللحظة التي

---

(1) A. P. Oro, *Immigrantes européens et religions afro-brasiliennes dans le Sud du Brésil*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 68/1, 1989.

تسمح فيها الصياغة الكاريزمية باستعادة الأوجه الدينية المصادَرَة من الكنيسة الكاثوليكية لتتعايش مع الرسالة الإنجيلية.

ويظلّ المثل الثاني الذي نودّ عرضه شديد التعقيد، وهو على صلة بالمجتمع الأمريكي. فمنذ سنوات لاحظ علماء الاجتماع الديني الأمريكان حدوث تطوّر في الفضاء الديني يتجاوز الضوابط الشرعية للديانات التقليدية، وبالمثل حدوث تقلّص للاختلافات بين بعض الاعتقادات الدينية، وبالخصوص بين الكاثوليكية ذات التوجهات التقدّمية والبروتستانتية ذات المنزع الليبرالي؛ فقد تحدّث أحدهم عن كنيسة عمومية جديدة *—public church—*، وهي نتاج للتعاون الفعلي بين الكاثوليك والبروتستانت.

كما يُعقّد المشهد الاجتماعي الديني الأمريكي الأديان الجديدة ذات السمات الشرقية، المنتشرة في كاليفورنيا، فضلاً عن انتشار التقنيات الدينية التي يوظّفها هوبارد بما تروّجه مما يعرف بالتأمّل المتعالي[1]، وهو ما يشير إلى أن ذلك التجريب الديني[2] يشتغل وفق قاعدتي المجتمعات الحديثة: تعدّد العروض واستقلال الطلب.

وقد بات شاقّاً الإبحارُ بين عديد الجزر التي تجعل الأرخبيل الديني للمجتمع المعاصر متنوّعاً، بعد أن كانت الأراضي في ما مضى مغلقة والقارات ثابتة (الديانات الكبرى العالمية)، أي فهم المعنى الكامن وراء تعدّد مراكز المصالح نحو الدين أو ما يشبه الدين.

وقبل إنهاء هذا الفصل ثمة منعرج نودّ التلميح إليه، ويتعلّق بالمجتمعات الغربية: نحن في فترة تاريخية يبدو فيها الناس (رجالاً ونساء) يختبرون مزاوجة التجربة الدينية مع أنماط عيشهم العصرية والعقلية، فلا تبدو التجربة الدينية نقيض الحداثة، وهذا يسهل اختباره في اللحظة التي يبدأ فيها الأفراد سلوك مسالك غير مطروقة سلفاً في الديانات التقليدية. إذ أن خصخصة الديني من وجهة النظر هذه، وكما قال بيرجر ولوكمان، نتاجٌ للحداثة، ومشوبة بكافة آثارها، فذلك المنزع لا يميل إلى التناسق ويؤثّر الشظايا على العقائد الجامدة أو المنظومات المغلقة، كما لا يستحي من ذلك الخليط العقدي.

---

(1) M. I. Macioti, *Teoria e tecnica per la pace interiore*, Liguori, Napoli 1983.

(2) R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*, University of California Press, Berkeley 1978.

وليس عرَضاً، أمام انتشار ذلك التديّن، أن تبرز حركات تطالب بأساس مطلق، وبزعيم كاريزمي، وبيقين ثابت يوصد باب الشكّ.

مراجع إضافية

* أعمال أوغست كونت الرئيسة:

Corso di filosofia positiva, Paravia, Torino 1957; *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, 1851-1854, trad. it. in A. Izzo (a cura di), *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1974, vol. I. Cfr. anche A. Comte, *Antologia degli scritti*, a cura di F. Ferrarotti, Il Mulino, Bologna 1977.

بشأن هذا الكاتب يمكن مراجعة:

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984; F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia*, UTET, Torino 1968; E. Evans Pritchard, *The Sociology of Comte: an Appreciation*, Manchester University Press, Manchester 1970.

* أعمال دوركهايم الرئيسة:

La divisione del lavoro sociale, Comunità, Milano 1962; *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1963; *Il suicidio*, UI'ET. Torino 1969; *Le forme elementari della vita religiosa*. Comunità, Milano 1963.

ثمة كمّ هائل من المؤلفات التي تعرض فكر دوركهايم أو تنتقده، خصوصاً بعد الاهتمام المستجدّ به في السنوات الأخيرة، يمكن العودة في الشأن إلى العدد الخاصّ من مجلّة:
«Archives de Sciences Sociales des Religions», 70, 1989.

صدرت كتابات قيّمة عن دوركهايم يمكن العودة إليها:

J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*. California University Press, Berkeley 1982; P. Besnard, *L'anomie*, PUF, Paris 1987; R. Jones, *E. Durkheim*, Sage, London 1986; S. Lukes, *E. Durkheim: His Life and Work*, Harper and Row, New York 1972; R. Nisbet, *The Sociology of E. Durkheim*, Oxford University Press, Oxford 1974; W. Pickering, *Durkheim on Religion*, Routledgc and Kegan, London 1984; J. Pradès, *Persistance et metamorphose du sacré*, PUF, Paris 1987; Id., *Durkheim*, PUF, Paris 1990; K. Thomas, *E. Durkheim*, Il Mulino, Bologna 1985.

* أعمال تالكوت بارسون الرئيسة:

La struttura dell'azione sociale, Il Mulino, Bologna 19862; *Il sistema sociale*, Comulilla, Milano 1965; *Economia e società*, Angeli. Milano 1970; *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1971.

يمكن الاطلاع أيضاً بشأن هذا الكاتب على:

P. Hamilton, *Talcott Parsons,* Il Mulino, Bologna 1989.

يمكن الاطلاع بشأن حوصلة نقدية على:

B. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo,* Il Mulino, Bologna 1985; R. Cipriani, *L'approccio funzionalista,* in D. Pizzuti (a cura di). *Sociologia della religione,* Borla, Roma 1985.

* العمل الرئيس الذي خصصه نيكلاس لوهمان للدين:

Funktion der Religion, Surkhamp, Frankfurt a. M. 1977.

يمكن الاطلاع على بعض الأعمال باللغة الإيطالية:

La religione istituzionalizzata secondo la sociologia funzionale, in «Concilium», 1, 1974, pp. 61-74 e *Il fenomeno della coscienza morale e l'autodeterminazione normativa della personalità,* in AA.VV., *Il ruolo sociale della religione,* Querniana, Brescia 1974; *Per un'economia politica dei beni religiosi,* in AA. VV., *Religione e potere,* Marietti, Torino 1981; E. Pace, *Società complessa e religione,* in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione,* cit.; Id. *La funzione della religione nella teoria dei sistemi di N. Luhman,* in «Rassegna italiana di Sociologia», 3, 1986; R. Stella, *Fine di una ideologia?: la secolarizzazione,* Borla, Roma 1989 (con S. Acquaviva).

* يمكن الاطلاع كمدخل عام لعلم اجتماع الصراعات على:

R. Collins, *Conflict Sociology,* Academic Press. New York 1985; L.» Kriesberg, *The sociology of Social Conflict.* Prentice Hall. Eglewood Clilfs 1973; J. H. Turner, *The structure of Sociological Theory,* The Dorsey Press, Chicago 1986.

أما باللغة الإيطالية فبالإمكان مراجعة:

F. Crespi, *Le vie della sociologia,* Il Mulino, Bologna 1985.

* أعمال ماكس فيبر الأكثر أهمية في حقل علم الاجتماع الديني:

Economia e società, Comunità, Milano 1974; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Sansoni, Firenze 1980; *Sociologia delle religioni,* UTET, Torino 1976.

من الأعمال القيمة التي تعرض فكر ماكس فيبر:

L. Cavalli, *Max Weber: religione e società,* Il Mulino, Bologna 1968; P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme,* Colin, Paris 1970; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione,* Laterza, Bari 1965; F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismark,* Editori Riuniti, Roma 1982;

J. Freund, *Sociologia di Max Weber,* Il Saggiatore, Milano 1976; G. Poggi, *Immagini della società,* Il Mulino, Bologna 1973.

* يمكن مراجعة بشأن الكتابات في علم الاجتماع الديني، من وجهة نظر ماركس وأنجلز:

K. Marx, *Sulla religione*, Sapere, Milano 1972; F. Engels, *La guerra dei contadini tedeschi*, Editori Riuniti, Roma 1968; Id., *L'essenza del cristianesimo,* Feltrinelli, Milano 1975.

للاطلاع على تطبيق المفاهيم الماركسية ضمن التحليلات الاجتماعية في الحقل الديني، يمكن العودة إلى:

P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux,* in «Revue française de Sociologie», 3, 1971, pp. 295-334; F. Houtart, *Religion et champ politique,* in «Social Compass», 2-3, 1977, pp. 265-72; M. Kersevan, *Religion and the Marxist Concept of Social Formation,* in «Social Compass», 3-4, 1975, pp. 323-42; T. La Rocca, *Gramsci e la religione,* Queriniana, Brescia 1981; O. Maduro, *Marxismo* y *campo religioso,* Monte Avila, Caracas 1979; A. Nesti, *Gramsci et la religion populaire,* in «Social Compass», 3-4, 1975, pp. 343-54.

نجد ملخصاً للفكر السوسيولوجي عند ماركس لدى:

R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico,* Mondadori, Milano 1984; L. A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico,* Il Mulino, Bologna 1983; A. Giddens, *Sociology,* Polity Press, Oxford 1989 (trad. it. Il Mulino, Bologna 1991).

* بشأن الكتابات التي تعالج نظرية التبادل في علاقتها بالدين يمكن العودة إلى:

B. Malinowski, *Gli argonauti del Pacifico,* Newton Compton, Roma 1978 e *Magia, scienza e religione,* Newton Compton, Roma 1976; J. H. Turner, *The Structure of Sociological Theory,* The Dorsey Press, Chicago 1986; G. Guizzardi, *La religione della crisi,* Comunità, Milano 1979; S. Acquaviva, *La strategia del gene,* Laterza, Bari 1986.

* تُرجمت العناوين التالية لجورج سيمل إلى الإيطالية:

G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna,* Guida, Napoli 1968, *Filosofia del denaro,* UTET, Torino 1984, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia,* Feltrinelli, Milano 1983, *Sociologia,* Comunità, Milano 1989 e *La metropoli e la vita dello spirito,* Armando, Roma t 994.

كما يمكن الاطلاع بشأن هذا الكاتب على الأعمال التالية:

A. Banfi, G. *Simmel e la filosofia della vita,* Parenti, Milano 1961 e J. Freund, *Introduction*

a G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris 1981; S. Martelli, *La forma pura. Religiosità e relazioni sociali nell'opera «Die Religion» di G. Simmel,* in M. Ampola, S. Martelli (a cura di), *Questioni e metodi in sociologia della religione,* Tacchi, Pisa 1991.

* بشأن الصلة بين نظرية التفاعل والظواهرية والدين، انظر:

F. Crespi, *Le vie della sociologia* . cit; A. Nesti, *La prospettiva fenomenologica,* in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione,* cit; G. H. Mead, *Mente, sé e società,* Barbera, Firenze 1966; A. Schutz, *Saggi sociologici,* UTET, Torino 1979; P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale,* Il Mulino, Bologna 1969; M. Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico,* Il Mulino, Bologna 1984; P. P. Giglioli, A. Dal Lago (a cura di), *Etnometodologia,* Il Mulino, Bologna 1983.

* المراجع الأساسية التي يمكن للقارئ أن يستعين بها في إطار صياغة رؤية شاملة عن حقل علم الاجتماع الديني:

S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa,* Laterza, Bari 1990; G. Di Gennaro, *Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni,* in Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione,* cit.: G. Guizzardi, *La religione della crisi.* Comunità, Milano 1979.

في ما يتعلّق بتطوّرات علم الاجتماع الديني في إيطاليا انظر:

S. Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia: dalle origini al* 1967, Ed. Pastorali, Roma 1967; Id., *La sociologia della religione in Italia dal* 1968 *a oggi,* in «Studi di Sociologia», 3-4, 1974, pp. 392-418; G. Guizzardi, E. Pace, *Bibliografia della sociologia della religione in Italia* (1966-76), in AA.VV., *Religione e politica,* Coines, Roma 1976 e infine Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione,* cit.

نصوص منهجية في مواضيع متفرّقة تتّصل بعلم الاجتماع الديني:

S. Acquaviva, *Sociologia della religione,* in AA.VV., *Questioni di sociologia,* La Scuola, Brescia 1966, vol. I; J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society,* Unwin and Hyman, London 1989 (trad. it. Borla, Roma 1991); H. Desroche, *Sociologies religieuses,* PUF, Paris 1968; F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia del fenomeno religioso,* Bulzoni, Roma 1974; G. Filoramo, C. Prandi, *Le scienze sociali delle religioni,* Morcelliana, Brescia 1991; A. Grumelli, *Sociologia della religione,* Paideia, Brescia 1981; G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa,* Feltrinelli, Milano 1969; G. Milanesi, *Sociologia della religione,* Elle Di Ci, Torino 1973; T. F. O'Dea, *Sociologia della religione,* Il Mulino, Bologna 1976; Pizzuti (a cura di), *Sociologia della religione,* cit.: R. Stark, *Sociology of Religion,* Fordham, New York 1966, 5 voll.; D. Zadra, *Sociologia della religione,* Hoepli, Milano 1969; S. Martelli, *La religione nella società post-moderna,* Dehoniane, Bologna 1990.

يمكن مراجعة قواميس علم الاجتماع باللغة الإيطالية في ما له صلة بالدين:

F. De Marchi, A. Ellena, B. Cattarinussi, *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Ed. Paoline, Roma 1987; L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978; E. Pace, *Dizionario di sociologia e di antropologia culturale*, Cittadella, Assisi 1984.

بشأن إلمام واف بالديانات العالمية، يمكن الاستعانة بالموسوعات والمؤلّفات التالية:

Enciclopedia delle Religioni, curata da Alfonso Di Nola per i tipi della Vallecchi di Firenze; il *Grand Atlas Universalis des religions*, dell'*Enciclopaedia Universalis de France* (trad. it. UTET, Torino 1966). *Trattato di storia delle religioni* di Mircea Eliade, edito da Boringhieri (1954).

نبذة عن المترجم:

د. عزالدين عناية أستاذ من تونس يدرّس بجامعتي لاسابيينسا بروما والأورينتالي بنابولي. آخر ترجماته إلى العربية: رواية «القنّينة» ميلانو 2009، وكتاب «علم الأديان مساهمة في التأسيس» بيروت 2009.

علم الاجتماع الديني

يعني الحديث عن علم الاجتماع الديني اليوم قلبَ منهج النقاش التقليدي الذي ساد سلفاً. فقد كان الانطلاق من تحليل منهجي لنظريات كبار المفكّرين وأبحاثهم بما توصّلوا إليه من نتائج، بغرض معالجة مواضيع منفصلة، كلّ على حدة، مثل: المؤسّسة الدينية، والممارسة الدينية، وعلاقة الدين بالمجتمع، والصلة بين الكون القدسي والتديّن. بيد أنه يبدو اليوم متاحاً، أو بالأحرى من الأجدى، السعي إلى تفهّم التحوّلات العميقة التي تتجلّى أمام أعيننا في ما يتعلّق بالدين وبتنظيم الحياة الدينية. عموماً، يساعد تحليل التحوّل على الغوص في عديد المواضيع، حتى التقليديّة منها. وبكلمة جامعة، فضلاً عن معالجة دراسة التعبيرات الاجتماعية للأديان التاريخية، وانطلاقاً من النظريات التي سادت سابقاً، فقد بات من المحبّذ تشكيل أُطُر نظرية لدراسة ما يجري داخل المجتمع نفسه.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

كلمة
KALIMA

ISTITUTO PER L'ORIENTE
I.P.O.
C.A. NALLINO

9789948015598